FILOSOFIA

RICARDO R. TERRA

A Política Tensa

Idéia e Realidade na Filosofia da História de Kant

FAPESP

ILUMINURAS

Ricardo R. Terra

A POLÍTICA TENSA

Idéia e realidade na filosofia da história de Kant

FAPESP ILUMINURAS

Sumário

INTRODUÇÃO

O exame do pensamento político kantiano nos coloca de saída diante de textos muito díspares. A teoria do contrato social convive com a hipótese da origem histórica violenta do Estado. A soberania popular não é algo efetivo do povo, funciona apenas como um padrão para o regente; e, não se contentando em transformar a soberania em uma idéia, Kant em alguns textos não se refere nem a esse padrão, deixando a soberania totalmente com o governante. Na abordagem da liberdade político-jurídica encontram-se elementos da tradição liberal e também da democrática, a teoria da propriedade recupera aspectos da teoria da ocupação contraposta à do trabalho. A Revolução Francesa é condenada no plano jurídico (pelo fato mesmo de ser uma revolução), mas, ao mesmo tempo, provoca entusiasmo no espectador.

Como compreender essas tensões do pensamento político kantiano? É certo que a tentação de privilegiar unilateralmente alguns textos em detrimento de outros é muito grande. Outra tentação consiste em denunciar a sua incoerência, o seu caráter contraditório. Afinal, como é que alguém pode ser, ao mesmo tempo, liberal, democrata, admirador de Frederico II, crítico da situação política da Inglaterra e defensor da constituição republicana?

Mas uma outra via se impõe: por que não tentarmos pensar as tensões do pensamento kantiano como essenciais a sua expressão, sem a necessidade de fazer com que a balança penda para um dos lados, sem ter de denunciar de maneira apressada as "contradições e incoerências" dos textos? Adorno referiu-se a um aspecto dessa questão quando escreveu: "a grandeza incomparável de Kant é corroborada, e não em último lugar, pelo fato de que manteve firme e incorruptivelmente a unidade da razão mesmo em seu uso pleno de contradições — o do domínio da natureza, que chamou de mecâ-

nico-causal ou teórico, e o da reconciliante aproximação à natureza, próprio da faculdade de julgar".[1] Ora, muitos outros usos contraditórios da razão são encontrados em Kant, e eles constituem importantes elementos de sua filosofia, sendo responsáveis pela sua "grandeza".

No que diz respeito ao pensamento político kantiano, é preciso, então, considerar os textos no quadro do idealismo político e da filosofia da história, sem escamotear as dificuldades de articulação desses dois momentos, sem deixar de lado as "contradições" dos textos. Pois a peculiaridade da inserção de Kant no debate político de seu tempo é marcada não apenas pela transformação dos diversos conceitos político-jurídicos em idéias, mas pelo vínculo com a filosofia da história, o que altera radicalmente a posição das questões. Só assim poderemos compreender como Kant trabalha com conceitos tradicionais como estado de natureza, contrato social, soberania, Estado.

É certo que a transformação dos conceitos políticos em idéias tem seu custo, principalmente devido à preocupação de Kant em afastar o perigo de mudanças políticas bruscas. As idéias político-jurídicas permitem o conhecimento da sociedade, da soberania, do Estado e, ao mesmo tempo, são padrões de medida — representam uma perfeição a ser buscada mesmo que nunca alcançada plenamente. Kant se esforça em equilibrar as exigências das transformações com a recusa da revolução, restando o caminho das reformas progressivas, que serão executadas pelos governantes, mas exigidas pelo próprio antagonismo existente na sociedade. A ação política reformadora terá uma espécie de "garantia": o desenvolvimento histórico com um sentido. A tensão entre o ideal e o real exige a filosofia da história.

Assim, é preciso considerar como decisiva a situação peculiar da Alemanha em relação à Inglaterra e à França. Com o "atraso" relativo da Alemanha, os pensadores alemães se encontram diante de uma dupla temporalidade: a das idéias democráticas e das liberais, de procedência francesa e inglesa, e a da situação histórica em que vivem. É fundamental indicar a constelação das idéias e de seus

1. Adorno, T.W. "Fortschritt" in *Stichworte*, p. 628. Gesammelte Schriften 10. 2. Frankfurt, Suhrkamp, 1977.

pressupostos materiais aquém e além-Reno para se entender o idealismo político e a filosofia da história.

As tensões do pensamento kantiano aparecem sob várias formas, desde a junção de tradições teóricas diversas em um mesmo conceito até apresentações conflitantes de uma mesma noção. O que se procura neste trabalho é entender essas tensões no plano da história da filosofia e valorizá-las no plano da filosofia.

***

A pesquisa e primeira redação deste texto remonta ao fim da década de 70. O resultado inicial foi uma tese de doutoramento, defendida em 1981. Gostaria de retomar os agradecimentos que constavam naquele trabalho: a Marilena de Souza Chauí, orientadora, cujo apoio foi importante para a realização da tese; ao Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), pela bolsa de estudos que permitiu a pesquisa bibliográfica na Alemanha; aos colegas que discutiram o projeto e aos alunos, interlocutores também deste trabalho; a Karl Köhler e Rosemarie Horch, que ajudaram nas dificuldades de tradução dos textos alemães (os erros que subsistiram são de minha inteira responsabilidade); a Francisco de Assis de Souza Lima, que leu o texto consertando, no que foi possível, a escrita, juntamente com Ruth.

A partir da tese publiquei alguns artigos que trouxeram modificações ao texto original: "O idealismo político kantiano" in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (5), 1983; "A doutrina kantiana da propriedade" in *Discurso* (14), 1983; "A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana" in *Filosofia Política* (4), 1987; "A constituição como idéia e desígnio histórico em Kant" in *A Constituinte em debate*, orgs. L.R.S. Fortes e M.M. do Nascimento, São Paulo, Sofia, 1987. Gostaria de reafirmar o meu agradecimento aos editores dessas revistas que acolheram meus textos.

Alguns anos depois do doutorado organizei um volume de artigos que acompanha minha tradução, com Rodrigo Naves, da obra de Kant *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, São Paulo, Brasiliense, 1986. Publiquei nessa coletânea um artigo intitulado: "Algumas questões sobre a filosofia da his-

tória em Kant". O texto foi discutido e melhorado com a colaboração de Sandra Reimão e Rodrigo Naves, a eles meus agradecimentos.

Este livro retoma esses artigos, mais alguns trechos inéditos da referida tese. A tentação de reescrevê-los levou-me a adiar até hoje a sua publicação. Decidi-me então a publicá-los sem alterações, a não ser o corte de passagens que se repetiam nos artigos publicados, e a organizá-los de uma maneira nova. Por isso não cito a extensa bibliografia tanto internacional como a brasileira (alguns títulos são de excelente qualidade) que foram publicados depois de 1981, e, no caso da filosofia da história, depois de 1986.

Universidade de São Paulo,
maio de 1993

PRIMEIRA PARTE:
IDÉIA E POLÍTICA

1. DOUTRINA DAS IDÉIAS

O sentido da palavra idéia foi determinado de maneiras diferentes no curso da história da filosofia, o que resultou em longas polêmicas nas quais, freqüentemente, a incompreensão começava pelo modo diferente de se entender a significação da palavra.

Para evitar a imprecisão e ter meios de exprimir seu pensamento em seus aspectos originais, Kant propõe um léxico. Entre outros termos, distingue intuição de conceito: "a primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular; o segundo refere-se mediatamente a ele, mediante um traço que pode ser comum a mais coisas. O conceito é ou *empírico* ou *puro*, e enquanto tem sua origem unicamente no entendimento (não na imagem pura da sensibilidade) denomina-se *notio*.[2] Um conceito a partir de noções, que ultrapassa a possibilidade da experiência, é a idéia ou conceito racional" (*K.r.V.*, III, 250; R.M., 189). Além de distinguir a faculdade passiva das faculdades ativas, Kant distingue entendimento de razão, daí a importância da diferenciação das categorias e idéias. A idéia situa-se no ponto mais alto da escala, é ressaltado o seu caráter puro e, fundamentalmente, a impossibilidade de ser dado, na experiência,

---

2. "É decisiva a mudança do conceito puro do entendimento (categoria) que Kant designa aqui como 'noção', ou seja, como conceito puro, livre de todo esquematismo. Quando há uma idéia da razão, de um ser originário (algo como em si necessário ou como causa do mundo), ou uma idéia da 'alma' como algo de simples que sobrevive a toda decomposição corporal — então é necessário que os conceitos do entendimento (necessidade, causalidade, substância) aqui aplicados, (em todo caso) estejam livres de todas imagens sensíveis, espaciais e temporais, como traz e exige o uso experimental destas categorias" (Heimsoeth, I.H. *Transzendentale Dialektik*. Erster Teil. Berlin, Walter der Gruyter, 1966, 42). Para os propósitos deste trabalho, o que importa é a distinção entre razão e entendimento, conceito racional e conceito do entendimento.

um objeto que lhe corresponda. No que se diferenciam dos conceitos do entendimento, as categorias, apesar de puras, dão as condições de possibilidade da experiência, podendo-se com elas conhecer os objetos.

Na expressão de um pensamento, freqüentemente, é difícil encontrar-se a palavra adequada. Não querendo forjar palavras, Kant acredita ser uma boa medida procurá-las numa língua morta, como a grega, onde possa encontrar tanto o conceito como a expressão apropriada. Mas o uso de certas palavras exprimindo conceitos básicos torna-se pouco claro, pelo seu emprego impreciso, mesmo por aqueles que circunscreveram o tema filosófico em questão. Para Kant, importa determinar precisamente o conceito, o que o filósofo grego, que o elaborou, pode não ter feito, correndo por isso o risco de desviar-se de aspectos essenciais de seu próprio pensamento, o que acarreta que outro possa entendê-lo melhor do que ele mesmo (*idem*, 246; 186). Kant foi buscar em Platão (bem entendido!) o conceito e a expressão que procurava.

Kant não concorda, entretanto, com a "dedução mística" das idéias realizada por Platão, quando este as pensa como emanação da razão suprema, que nos homens estão obscurecidas, sendo clarificadas de novo pela reminiscência. Mas acredita que, apesar dos exageros de Platão, "a elevada linguagem de que se serviu neste campo presta-se muito bem a uma interpretação mais moderada e adequada à natureza das coisas" (*idem*, 247; 187), o que se propõe a realizar. Para Kant, "Platão serviu-se da expressão *idéia* de modo tal, que se via bem que por ela entendeu algo que não somente é jamais tomado emprestado dos sentidos mas que ultrapassa de longe os próprios conceitos do entendimento com os quais Aristóteles se ocupava, na medida em que na experiência não é encontrado nada congruente com ela. Para Platão, as idéias são arquétipos das próprias coisas, e não como as categorias uma simples chave para experiências possíveis (...) nossa razão eleva-se naturalmente a conhecimentos que transcendem de muito a capacidade de qualquer objeto, proporcionável pela experiência, de jamais congruir com os mesmos" (*idem*, 246; 186). O platonismo kantiano afirma que as idéias são conceitos *a priori*, e não se encontram na experiência objetos que lhes sejam correlatos, diferindo assim das categorias, que dão as condições para a experiência, tendo no horizonte a obje-

tividade. O sentido das categorias é buscado em Aristóteles, evidentemente, com o mesmo "método" com que analisa Platão.

Com a doutrina das idéias, seria dada, para Platão, a base do conhecimento especulativo. As coisas e as relações das coisas, a ordenação da natureza seriam causadas pelas idéias. Kant não está de acordo com Platão quando ele hipostasia dessa maneira as idéias. Mas, "uma vez que se abstraia do exagero contido na expressão, o ímpeto espiritual do filósofo de elevar-se da observação da cópia do que é físico na ordem do mundo, à conexão arquitetônica da mesma segundo fins, isto é, segundo idéias, é um esforço merecedor de respeito e imitação" (*idem*, 249; 188). Acrescente-se mais uma das características básicas das idéias para Kant, sua função vinculada com a arquitetônica do conhecimento. E à medida que a hipóstase das idéias é criticada e a diferenciação entre categoria e idéia é feita, abre-se caminho para pensá-las como reguladoras, e não como constitutivas do conhecimento. Por intermédio de Platão, Kant estabelece sua própria concepção de idéia.

Há uma grande mudança de tom da seção "Das idéias em geral", em que Kant se refere a Platão, e a seção seguinte, intitulada "Das idéias transcendentais". Nesta, é retomado o tipo de argumentação da "Analítica", em que foi estabelecida a tábua das categorias. O problema é semelhante, pois Kant criticava Aristóteles por este ter colecionado as categorias sem nenhuma garantia de que formassem um sistema completo e, ainda, reunido elementos da sensibilidade, e mesmo empíricos, com os conceitos do entendimento. Usando como fio condutor a lógica (a forma dos juízos), Kant pode estabelecer uma tábua completa das categorias. Em relação às idéias procederá de modo semelhante para estabelecer um sistema completo das idéias transcendentais (utilizando dessa vez as formas dos silogismos). Assim, fica claro como as idéias são elementos necessários da natureza da razão humana e é possível a crítica à "dedução mística" das idéias.

Sem entrar na argumentação kantiana, convém lembrar, entretanto, que a idéia abrange a totalidade das condições e será entendida como o conceito de um incondicionado que permite a síntese do condicionado. "Ora, todos os conceitos puros em geral têm a ver com a unidade sintética das representações e os conceitos da razão

pura (idéias transcendentais), por sua vez, com a unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Conseqüentemente, todas as idéias transcendentais podem reduzir-se a *três classes*, a primeira contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a segunda, a unidade absoluta da série das condições do fenômeno e a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral" (*K.r.V.*, 258; R.M., 195). As três idéias — a alma (sujeito pensante), o mundo (conjunto de todos os fenômenos) e Deus (condição de todos os objetos de pensamento) — serão objetos de disciplinas fundamentais na história da metafísica: a psicologia, a cosmologia e a teologia. O número das idéias é estabelecido com segurança, bem como sua caracterização. Kant, entretanto, não afirma que as idéias sejam três, e sim que podem ser conduzidas a três classes, significando que podem englobar outras. É o que ocorre em relação à idéia de mundo, quando são estabelecidas as quatro idéias cosmológicas. Os conceitos racionais comportariam, assim, dois níveis de generalidade.[3]

Uma nota no fim da seção da "Dialética transcendental", intitulada "Sistema das idéias transcendentais", dá indicações para a ampliação da problemática examinada: "A metafísica tem por fim próprio da sua investigação apenas três idéias: *Deus, liberdade* e *imortalidade*, de modo que o segundo conceito ligado ao primeiro deve conduzir ao terceiro como conclusão necessária. Tudo aquilo com o que essa ciência se ocupa além disso, serve-lhe simplesmente como meio para alcançar essas idéias e a sua realidade. Necessita-as, não para os fins da Ciência Natural, mas para ultrapassar a Natureza. O conhecimento delas faria a *Teologia*, a *Moral*

3. Beck (*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, The University of Chicago Press, 1960, 183, n.15) afirma que a teoria das idéias cosmológicas difere marcadamente da teoria mais geral; entretanto, "as duas teorias subsistem lado a lado na *Crítica*, e Kemp Smith (*Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, p. 478) sustenta ser a primeira uma teoria 'primitiva'. A nota adicionada na segunda edição, B 395, sugere a proeminência da dedução das idéias a partir do silogismo". (A nota da *K.r.V.* 260; 197, referida por Beck, será citada e analisada em seguida.) "Em ambas as teorias, afortunadamente, as idéias de Deus, alma e liberdade têm lugar, e, bastante interessante, o lugar do tratamento da liberdade é o mesmo em qualquer das duas teorias em que seja aplicada — ela origina-se na terceira antinomia, correspondendo à categoria de causa e ao silogismo hipotético."

e pela ligação de ambas a *Religião*, por conseguinte, os fins supremos da nossa existência, dependerem meramente da faculdade especulativa da razão e de nada mais. Numa representação sistemática daquelas idéias, a referida ordem seria, enquanto *sintética*, a mais conveniente; mas, na elaboração que necessariamente precisa precedê-la, a ordem *analítica*, que inverte a anterior, será mais adequada ao fim de realizar completamente o nosso grande projeto na medida em que daquilo que a experiência fornece-nos imediatamente à *doutrina da alma* progredimos à *doutrina do mundo*, e desta ao conhecimento de *Deus*" (*idem*, 260; 197).

Nessa nota é indicado o primado da razão prática e seus vínculos com a razão especulativa, que abre o caminho para a primeira. Como ressalva Heimsoeth (*op. cit.*, 69/70), a nota, que é um acréscimo da segunda edição, tem um vínculo estreito com uma passagem do "Prefácio à segunda edição", no qual Kant afirma que para admitir Deus, a liberdade e a imortalidade da alma, a crítica precisa limitar a razão em suas pretensões de conhecer a coisa em si, e Kant acrescenta: "Tive que suprimir [*auf heben*] o saber para obter lugar para a fé" (*idem*, 19; 17). O propósito último da razão humana está voltado para a prática, para o supra-sensível. Assim, o campo das idéias amplia-se à medida que as idéias práticas também são consideradas, e coloca-se a questão da relação entre as idéias especulativas e as práticas. A idéia de Deus, por exemplo, pode ser pensada das duas maneiras diferentes, ou melhor, a partir de dois pontos de vista diferentes.[4]

Além de indicar o movimento de passagem para o plano prático, a nota em questão apresenta algumas dificuldades. A palavra idéia é empregada sem o qualificativo de prática e, além disso, há uma correspondência entre a imortalidade e a doutrina da alma e entre a liberdade e a doutrina do mundo. Ora, "substituir a idéia da imortalidade à idéia de alma não apresenta na verdade dificuldade, pois, do ponto de vista metafísico, a imortalidade é uma propriedade da alma. Mas não se pode dizer que a liberdade seja uma propriedade

---

4. Além das idéias especulativas e práticas, Kant também considera idéia, o plano, esboço de uma ciência, os conhecimentos que fazem parte dela. "Uma tal idéia do todo — a primeira que é preciso considerar numa ciência — é arquitetônica, por exemplo, a idéia da ciência do direito" (*Logik*, IX, 93).

do mundo. Resulta do texto a elevação da liberdade à classe das idéias, mais interessante para a razão que a idéia de mundo, por causa de suas implicações morais".[5] A liberdade é uma idéia prática, mas é igualmente uma idéia especulativa, e, nesta medida, é relacionada com a idéia de mundo. Como foi dito acima, há um sistema de idéias cosmológicas, no estabelecimento do qual as categorias serão o fio condutor, servindo no caso dentre elas apenas aquelas "em que a síntese constitui uma série" (*K.r.V.*, III, 283; 215); por isso, nas categorias de relação, apenas a da causalidade e dependência é considerada, e surge daí a terceira idéia cosmológica: "A completude absoluta do nascimento de um fenômeno em geral". A antinomia apresenta-se como o conflito da causalidade segundo leis da natureza e a causalidade por liberdade. "Neste significado (cosmológico), a liberdade é uma idéia transcendental pura, que, em primeiro lugar, não contém nada de emprestado da experiência, e cujo objeto, em segundo lugar, também não pode ser dado determinadamente em nenhuma experiência" (*idem*, 363; 271). A liberdade cosmológica é vista como ausência de leis, contraposta à natureza como conformidade às leis; e também é vista como espontaneidade absoluta, que inicia por si mesma uma série de fenômenos. Nesse caso, a liberdade é sem dúvida uma idéia transcendental (o que Kant repete várias vezes), mas não seria uma idéia do mesmo nível das três idéias especulativas básicas: alma, mundo, Deus. No plano da razão prática, entretanto, a idéia da liberdade é da maior importância; as idéias de Deus e de alma ganham realidade prática inclusive por seus vínculos com aquela.

Para uma caracterização inicial das idéias práticas, Kant procede da mesma maneira que em relação às idéias em geral; toma como ponto de partida a teoria platônica (lida à sua maneira): "Platão encontrou suas idéias predominantemente em tudo o que é prático, isto é, no que se funda sobre a liberdade, a qual, por sua vez, faz parte de conhecimentos que são um produto peculiar da razão" (*idem*, 246; 187). A ação moral é possível porque se baseia na liberdade. A virtude é uma idéia da razão, e não uma representação proveniente da experiência, pois, se o fosse, variaria de

---

5. Verneaux, R. *Le vocabulaire de Kant*. Vol. II. Paris, Aubier Montaigne, 1973, 214.

acordo com os tempos e os lugares. Assim sendo, povos diferentes poderiam ter concepções distintas sobre o que é ou não moral, e, dessa forma, se destruiria a universalidade das exigências práticas. Os vários modelos empíricos de virtude, os grandes homens virtuosos dos diversos povos, servem apenas como bons exemplos, e são avaliados como tais a partir da idéia. Apenas a idéia da virtude pode servir de regra com validade universal, capaz de indicar o valor e desvalor moral.

Kant não se interessa pelos costumes apenas em termos da virtude, e sim também do direito. Nesse caso, a *República* de Platão será o ponto de partida para a exposição de algumas de suas concepções. (O interesse de Kant por temas político-jurídicos remonta, pelo menos, à década de 60. Assim, não é de forma alguma estranho que o demonstre em 1781, apesar das suas principais obras referentes a essa questão datarem dos anos 90.) O que interessa a Kant em Platão é a *idéia* da República, a *idéia* de uma constituição política. Kant vai contra a leitura superficial que critica a *República* por ser uma quimera onde seria proposta uma situação perfeita impraticável. O importante, para Kant, é interpretar o sentido do caráter ideal da constituição. "Uma constituição da *máxima liberdade humana*, segundo leis que façam *com que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros* (não uma constituição da máxima felicidade, pois esta seguir-se-á já espontaneamente), é pelo menos uma idéia necessária, que tem de ser posta a fundamento não somente do primeiro projeto de uma constituição política, mas também de todas as leis, em que inicialmente se tem de abstrair dos obstáculos presentes, que talvez possam originar-se não tanto inevitavelmente da natureza humana quanto do desleixo das autênticas idéias da legislação" (*idem*, 247; 187). Não é absurda a exigência de Platão de que o governante participe das idéias para bem governar, significando isso que, no estabelecimento de uma constituição política, bem como de todas as leis, deva-se guiar pela idéia de uma constituição e de uma legislação que permitam e garantam a liberdade de cada um em sua coexistência com a de todos os outros. A dupla exigência do estado legal e garantidor da liberdade deve funcionar como um princípio diretor básico da ação dos governantes. Kant transforma a idéia platônica numa regra, num padrão de medida racional, recusando qualquer hipóstase.

As objeções à idéia de uma tal constituição, baseadas na experiência, nas dificuldades atuais, na inexistência em toda a história da humanidade de uma constituição perfeita, não têm sentido, pois, "no que concerne às leis morais, a experiência é (infelizmente) a mãe da ilusão; e é sumamente reprovável tirar as leis sobre o que *devo fazer* daquilo que é *feito* ou querer limitar a primeira coisa pela segunda" (*idem,* 249; 188). A distinção entre "ser" e o "dever ser" é básica; o "dever ser" não pode se guiar pelo existente, pela situação histórica efetiva. Ao contrário, exige a transformação no sentido da aproximação à maior perfeição possível, mesmo que esta nunca possa ser atingida: "Com efeito, ninguém pode nem deve determinar qual seja o grau supremo em que a humanidade tenha que deter-se e quão grande seja a distância que necessariamente reste entre a idéia e a sua execução, justamente porque a liberdade pode exceder todo o limite que se lhe queira atribuir" (*idem*, 248; 188). A liberdade abre perspectivas ilimitadas, que não podem ser restringidas em nome da experiência ou das instituições existentes; o campo da ação livre está aberto à construção indefinida em direção à perfeição, e por isso o prático é o que está fundado na liberdade.

Em textos posteriores à *K.r.V.*, a liberdade prática adquire uma característica básica, a autonomia, o que repercutirá nas outras idéias práticas. "A idéia de uma constituição de acordo com o direito natural dos homens — ou seja, que aqueles que obedecem às leis devam também, reunidos, legislar — se encontra na base de todas as formas de Estado; e o ser comum que, pensado em conformidade com ela, por meio de puros conceitos da razão, chama-se um *ideal* platônico (*respublica noumenon*) não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda constituição civil em geral e afasta toda guerra. Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis da liberdade, por meio de um exemplo na experiência (*respublica phaenomenon*) e só pode ser obtida com muito trabalho depois de múltiplos combates e guerras" (*Streit*, VII, 91).

Na *K.r.V.*, a constituição visando a máxima liberdade humana é considerada aquela que, por meio de leis, garanta a coexistência das liberdades. No texto do *Streit* a ênfase é dada na autonomia, aquele que obedece a uma lei deve participar de seu estabelecimento (entre

as duas obras há uma mudança no pensamento kantiano, mas a primeira concepção permanece e, em alguns textos, coexiste com a outra, causando certa tensão no pensamento). De qualquer forma, nos dois casos a idéia da constituição serve de norma para as constituições efetivas. A norma é qualificada, no *Streit*, como eterna; no plano das idéias, ou no plano da *respublica noumenon*, não entra o tempo, as transformações. E por isso mesmo só interessará aquilo que é essencial à autonomia, e não os instrumentos administrativos ou mesmo as formas de Estado, pois estes vinculam-se à experiência, às tradições e aos condicionamentos vários das diversas nações.[6] O tempo será básico no plano dos fenômenos, no qual com muitas dificuldades as instituições poderão ser transformadas para ficar de acordo com o direito natural; o que situa-se fora do tempo é o referencial para aquilo que deve estar em mudança.

Um dos aspectos das idéias, presente nos textos citados, mas não tematizado diretamente, é o da perfeição; na *Pädagogik* ela participa de sua definição: "Uma idéia não é nada de outro senão o conceito de uma perfeição que não foi ainda encontrada na experiência. Por exemplo, a idéia de uma república perfeita governada segundo regras da justiça. Ela é por isso impossível? É preciso, inicialmente, que nossa idéia seja apenas correta, e então não será de modo algum impossível, apesar de todos os obstáculos que atrapalhem sua realização. Se todos mentissem, dizer a verdade seria, por isso, um mero capricho? E a idéia de uma educação que desenvolva todas as disposições naturais no homem é, com certeza, verdadeira" (*Päd.*, IX, 444). O número das idéias aumenta, sendo acrescentada agora a idéia da educação, o que remete a Rousseau.[7]

---

6. "Há apenas um conceito de uma constituição política pura perfeita, ou seja, a idéia de uma república, em que todos aqueles que têm direito de voto, unidos, detêm todo o poder (ou divisão na democracia ou conjunção na república): *Respublica noumenon* ou *phaenomenon*. A última tem três formas, mas a *respublica noumenon* é apenas uma e a mesma" (Rx. 8077, p. 609).

7. Deregibus, que procura sempre aproximar ao máximo Kant de Rousseau, encontra um bom terreno ao tratar das idéias. "Que a *Antropologia pragmática*, nas suas páginas conclusivas, e, em particular, no duplo aceno à educação moral como 'idéia' (ou como providencial sabedoria não própria da razão humana) e ao cosmopolitismo (ou universal sociedade civil) como 'princípio regulador' do constante progresso da nossa espécie, pretendesse reclamar do pensamento de Rousseau e de sua fundada interpretação, evidencia-se do contexto, isto é, do fato de que os termos kantianos de idéia de 'princípio regulador' fundamentam-

Importa ressaltar aqui como a possibilidade da realização das idéias vincula-se ao seu caráter verdadeiro; as idéias corretas não são meros caprichos. A questão é se essas idéias não exigem uma realização imediata ou ao menos a tentativa de realização, e se a noção de perfeição não traria consigo a exigência da transformação radical da realidade.

As idéias não constituem uma utopia. A descrição de um país imaginário com governo perfeito, servindo à crítica da situação atual, poderia levar, eventualmente, a uma tentativa de realização repentina. E mesmo as utopias "a *Atlântida* de Platão, a *Utopia* de Morus, a *Oceana* de Harrington e a *Severambia* de Allais foram sucessivamente colocadas em cena, mas nunca foram experimentadas (com exceção do monstro malogrado de uma república despótica de Cromwell)" (*Streit*, VII, 92). Kant afirma ser "temerário" propor uma constituição conforme o direito e "punível" tentar sublevar o povo para aplicá-la. As idéias são conceitos racionais necessários e não meras ficções, e se não levam à sublevação não são também apenas justificadoras das constituições vigentes no pre-

---

se imediatamente no delineamento do núcleo essencial da obra e da intenção teórica do genebrino. Se todavia subsistissem dúvidas a propósito, e se quisesse divisar no desenvolvimento interpretativo kantiano um procedimento autônomo, sem vínculo de espécie alguma com o módulo histórico de Rousseau, seria suficiente referir-se a uma passagem das *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* para ter-se, de maneira explícita, a remoção daquela última perplexidade e o desmentido daquela autonomia. Ali, de fato, o recurso a Rousseau visa exemplificar diretamente a diferença que é necessário registrar entre 'idéia da razão' e 'ideal da imaginação'. Para Kant, 'a idéia é uma regra universal em abstrato, o ideal é um caso particular que eu faço entrar sob aquela regra. Assim, por exemplo, o *Emílio* de Rousseau, a educação a dar ao Emílio é uma verdadeira idéia da razão' (Kant *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, herausgegeben von K.H.L. Pölitz, Leipzig, Taubert, 1832, p. 3) Deregibus, A. *Il problema morale in J.-J. Rousseau e la validità dell'interpretazione kantiana*. Torino, Giappichelli, 1957, 75/77.

Os vínculos entre Kant e Rousseau são inegáveis, mas Deregibus exagera, ou melhor, é unilateral, limitando-se apenas ao lado prático. A noção de "idéia" e "princípio regulador" apresenta toda uma elaboração teórica, correspondendo a uma certa problemática que não pode ser deixada de lado. Mas no plano prático, sem dúvida, Rousseau abriu caminho à reflexão de Kant, e aí é importante não apenas o *Emílio*, mas também o *Contrato Social* e o *2º Discurso*. A noção de contrato como uma "escala", uma regra, e o estado de natureza como uma hipótese tornam possível uma teoria dos conceitos político-jurídicos como idéias.

sente ou no passado.[8] Se as idéias exigem a perfeição, não levam entretanto à revolta; na definição da *Anthropologie*: "Idéias são conceitos da razão, aos quais nenhum objeto pode ser adequadamente dado na experiência (...), são conceitos de uma perfeição, de que o homem se aproxima sempre, mas não pode nunca alcançar completamente" (*Anthr.*, VII, 200). Essa definição de idéia aponta para uma progressão contínua da mudança para o aperfeiçoamento, e não para cortes bruscos. A teoria das idéias político-jurídicas exige, e terá como contraparte, uma filosofia da história, em que será dado algum tipo de garantia para o progresso.

---

8. Ver: Kelly, G.A. *Idealism, Politics and History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 146 ss.

2. IDEALISMO POLÍTICO

a. Estado de Natureza

A reflexão sobre os selvagens, o interesse pelos relatos de viagem, as hipóteses sobre a origem da sociedade e a elaboração do conceito de estado de natureza eram compartilhados por quase todos os filósofos que pensaram a política e o direito nos séculos XVII e XVIII. Kant não foi uma exceção. Importa, entretanto, distinguir as considerações sobre os selvagens, baseadas nos relatos de viagem, da construção teórica centrada no conceito de estado de natureza, pois embora se entrecruzem constantemente, têm estatutos teóricos diferentes.

Ao tratar dos selvagens da América do Norte, Kant afirma que: "Licurgo provavelmente promulgou leis a selvagens como estes, e se um legislador surgisse entre as seis nações, veríamos uma república espartana se erigir no Novo Mundo" (*Beob.* II, 253). Os selvagens, aí, são considerados numa comparação que abrange, entre outros povos, europeus, árabes e negros, sendo valorizados acima destes últimos. Kant, aliás, assume contra os negros as prevenções de Hume, que é citado.[9] A descrição dos selvagens americanos (do norte, pois os do sul são "indiferentes e fleumáticos" (*Bem.* XX, 166)) os apresenta como detentores de atributos como honra, sinceridade, amizade, liberdade e coragem, mas falta-lhes o sentido da beleza moral, do perdão generoso, além de serem vingativos. Trata-se do estudo dos caracteres nacionais, constituindo um conhecimento baseado na observação dos costumes dos povos. Essa linha de análise será retomada na *Anthropologie*.

Nas *Bemerkungen* (1764-1765 — cf. em relação às datas: Ak. XVI, XXXVII e AK. XX, 471/472) e *Reflexionen*, mais ou menos do mesmo período, Kant mantém o interesse na caracterização dos

9. "Os negros da África não receberam da natureza nenhum sentimento que os eleve acima do pueril. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um exemplo de um negro que tenha mostrado talentos e afirma: que entre as centenas de milhares de negros que foram levados de seus países, se bem que muitos foram colocados em liberdade, todavia não se encontrou jamais nenhum que tenha apresentado algo de grande na arte ou ciência ou alguma outra louvável qualidade" (*Beob.*, II, 253).

selvagens, mas surge uma outra preocupação teórica: a questão do estado de natureza. Em várias destas notas Kant dialoga claramente com Rousseau, e a concepção kantiana sobre o estado de natureza é por este fortemente marcada.

O estatuto teórico do estado de natureza é explicitado em dois textos: "(Seja) o homem natural considerado apenas segundo suas qualidades pessoais, sem se olhar para seu estado. Coloca-se aqui a questão: O que é natural e o que provém de causas externas fortuitas? O estado de natureza é um ideal das relações externas do homem meramente natural, ou seja, rude. O estado social pode também ser constituído por pessoas com qualidades apenas naturais" (Rx. 6593). "É necessário examinar como surgiram tardiamente a arte, a elegância e o estado civilizado, e como são ausentes em alguns lugares do mundo (por exemplo, onde não haja nenhum animal doméstico); pode-se distinguir então o que é estranho e ocasional na Natureza daquilo que lhe é próprio. Se se considera a felicidade do selvagem não é para se voltar às florestas, e sim para ver o que se perdeu e o que se ganhou. Isto, a fim de que no gozo e uso da opulência social não se fique amarrado às inclinações infelizes e não naturais e se permaneça um homem de natureza civilizado. Esta consideração serve de medida para o juízo — *Richtmaasse*. Pois a natureza nunca cria um homem como cidadão e suas inclinações e esforços têm em vista apenas o estado simples da vida" (*Bem.* XX, 31).

O estado de natureza é um *Richtmaass*, um "Ideal" que permite avaliar o estado civilizado, separando-se o que é contingente e estranho à natureza daquilo que é próprio ao homem. É um padrão de medida para a sociedade envolvida pelo luxo e por isso ignorante do que seja a felicidade. Não se trata de um estudo empírico dos selvagens existentes na América nem da reconstrução teórica do passado da humanidade. Nas notas desse período, Kant já elabora um aspecto fundamental da concepção do estado de natureza como idéia, apesar de não fornecer ainda a formulação crítica da própria noção de idéia. A tarefa de Kant foi facilitada pelo trabalho anterior de Rousseau; nenhum dos dois, saliente-se, propõe um retorno ao estado de natureza, o que não teria sentido, dado que este é um ideal. A caracterização do estado de natureza como estado de simplicidade, em que os homens viviam em liber-

dade e igualdade,[10] permite a crítica à situação presente. Com essa crítica procura-se abrir perspectivas de transformação no sentido de alcançar uma vida simples, permanecendo-se um homem natural na vida civilizada. Nem a situação do selvagem nem a do opulento seria satisfatória, "o selvagem situa-se abaixo da natureza humana, o opulento vaga fora de seus limites e o requintado moralmente passa por cima dela" (*Bem.* XX, 60).

Na construção teórica do estado de natureza, além da crítica à situação presente, ressaltam-se, nesse estado, inconvenientes implícitos, como a insociabilidade, que pode levar ao estado de guerra. Assim, "no estado de natureza o homem que tem uma mulher é completo; separa-se de seus pais e encontra-se isolado no estado de natureza. Ele não só não está inclinado a associar-se aos outros, como teme até sua aproximação. Daí o estado de guerra. Hobbes" (*Bem.* XX, 74). Nas *Bemerkungen* e *Reflexionen* constata-se a insistência nos seguintes traços do estado de natureza: além de Ideal, *Richtmaass*, é estado de simplicidade, liberdade e igualdade e, ao mesmo tempo, de insociabilidade e de guerra; não é contraposto ao estado social, mas caracterizado pela ausência de um juiz competente que arbitre as disputas. Pode-se citar a esse respeito: "Pouco convenientemente opõe-se o estado natural ao social. Pois o estado natural pode ser ou de solidão ou de sociedade, contanto que as ações de todos não tenham como juiz competente senão o juízo privado" (Rx. 7523 (1766-8).[11]

Muito se tem discutido sobre a intensidade e o sentido da influência de Rousseau em Kant em meados da década de 60. Rousseau se faz presente de alguma maneira em muitas das reflexões de Kant, servindo inclusive de ponto de partida para uma crítica à sociedade voltada para a opulência, com gritantes desigualdades e injustiças. Kant vai bastante longe nessa via. Em relação ao trabalho, por exemplo, lemos nas *Bemerkungen*: "O homem pode produzir artificialmente tanto quanto queira, mesmo assim não pode forçar a natureza a seguir outras leis. Ele precisa ou trabalhar ele mesmo, ou outros para ele, e este trabalho rouba tanto da feli-

10. Cf. Ritter, C. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Frankfurt, V. Klostermann, 1961, 191.

11. Tradução do latim por Carlos Arthur do Nascimento, a quem agradecemos.

cidade do outro quanto ele quer aumentar a sua além da média". Da mesma forma: "Quando alguns querem usufruir sem trabalhar, outros terão de trabalhar sem usufruir" (*Bem.* XX, 39). Ou ainda, nas anotações das aulas de Kant tomadas por Herder (1762-1764): "Um rico, que usualmente não é injusto, é mesmo assim um ladrão" (*apud* Ritter, *op. cit.*, 150).[12]

---

12. A periodização do pensamento político-jurídico kantiano apresenta algumas dificuldades, a maior delas consiste na ausência de obras específicas sobre o tema antes da década de 90; para as décadas anteriores é necessário lançar mão a referências que se encontram em obras que tratam basicamente de outros assuntos, bem como utilizar as sugestivas notas esparsas e a marginália.

Ritter procura ordenar a grande massa de notas e reflexões de Kant sobre o direito, trabalhando também necessariamente com os temas da política. Organiza o material segundo temas e fases, ressaltando que a divisão em fases é um recurso heurístico e não uma exigência interna do sistema (cf. *op. cit.* 21). A primeira fase estudada, até 1763, não é importante para o tema considerado; a segunda, 1764-1768, dá a fundamentação da filosofia do direito kantiana; a terceira, 1769-1771, o desdobramento dessa filosofia e a quarta, 1772-1775, abrange a consolidação da fundação e novos desdobramentos. A tese de Ritter é que houve uma continuidade no desdobramento da filosofia kantiana do direito. Por volta de 1764 se encontra em germe essa filosofia e no fim do período estudado, 1775, estaria formada a temática, questões e resultados que serão os da *Rechtslehre*. "Esta continuidade do pensamento jurídico kantiano exclui que Kant fundamentasse uma doutrina do direito 'crítica' — correspondente ao criticismo especulativo. Nem no ano de 1769, nem mais tarde, houve um 'corte' que permitisse falar em uma fase da filosofia do direito kantiano pré-crítica em oposição a uma fase crítica" (*idem*, 339).

Em relação ao estado de natureza, entretanto, teria havido uma mudança entre a segunda e a terceira fases. No segundo período Kant estaria sob forte influência de Rousseau, e a distinção entre estado de natureza e estado civil serviria para fundamentar uma "crítica abrangente à constituição atual da sociedade civil"; seria uma reflexão com o "ímpeto da crítica jurídico-filosófica e programática político-jurídica" (*idem*, 138).

Na terceira fase Kant desenvolveria duas visões discordantes: em uma, já exposta, o estado de natureza é apresentado de maneira positiva, possibilitando a crítica ao estado civil, que seria decadente, noutra, Kant "considerou o 'estado de natureza' como simples ideal, ou seja, como hipótese de trabalho filosófico-jurídico para a legitimação do estado civil; aqui julgou negativamente o estado de natureza como estado de guerra" (*idem*, 238). O estado de natureza seria uma construção visando a dedução da necessidade do estado civil, posição que se firmaria nessa época e iria até a *Rechtslehre*.

Ritter exagera a diferença entre as duas fases, pois, mesmo no período em que Kant se mostra entusiasmado com Rousseau, encontramos notas que revelam discordâncias e que amenizam o tal ímpeto crítico. No segundo período o estado de natureza já é uma idéia e aparece também como estado de guerra. O que talvez ocorra e mereça ser analisado é a transformação que o pensamento

Apesar do radicalismo de certas notas e de algumas serem verdadeiras paráfrases de textos de Rousseau, Kant marca suas diferenças de maneira clara: "Rousseau procede sinteticamente e começa do homem natural; eu procedo analiticamente e começo do civilizado" (*Bem.* XX, 14).[13] Há diferença fundamental de método, na teoria e na visão política. A *Bem.* anterior auxilia a compreensão do problema: "No estado atual um homem não pode se servir de ou-

---

de Rousseau sofre ao ser apropriado por Kant. Notas em que ocorre essa apropriação constam ao lado de outras que seriam paráfrases ou pelo menos observações muito coladas ao texto de Rousseau.

Numa outra perspectiva, Vlachos (*op. cit.* 3 e ss.) trata da questão dos períodos do pensamento kantiano e, após criticar as várias propostas de divisão, toma a Dissertação de 1770 como marco para a grande delimitação da filosofia kantiana. Na primeira etapa Kant teria "evoluído do racionalismo em direção a uma espécie de ecletismo". A evolução do pensamento político teria se dado de maneira paralela: ao racionalismo corresponderia uma posição próxima do conformismo; ao ecletismo, um tímido reformismo. A partir da Dissertação se desenvolve uma metafísica do progresso. "A metafísica do progresso e — o que vem dar mais ou menos no mesmo — a doutrina do idealismo político são concluídas no mesmo momento e em virtude das mesmas operações intelectuais que engendram todo o sistema da filosofia crítica (*idem*, 6)".

13. Uma interpretação política desta nota e da anterior a ela é feita por Vlachos (*La pensée politique de Kant*. Paris, PUF, 1962, 55 e segs., e também 92 e segs.). Condensando uma parte de sua análise, afirma que "proceder segundo o método analítico significa apenas conceder às instituições históricas uma legitimidade de fato e, mesmo reconhecendo que são imperfeitas, se resignar a considerá-las o veículo do progresso e das luzes" (*idem*, 92).

Esta nota foi lida não apenas como se referindo à política, mas principalmente no que diz respeito à moral, uma vez que a relação Kant — Rousseau na maioria das vezes é vista apenas no enfoque da evolução das idéias morais kantianas, o pensamento político sendo abordado, quando é, nas décadas de 80 e 90.

Menzer ("Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785" in *Kantstudien* (2), 1898 e (3) 1899), por exemplo, procura mostrar como Rousseau impulsionou as pesquisas de Kant, mas como estas levaram-no a outros rumos. Kant distingue entre uma ação que tem por motivo ou a inclinação ou um princípio geral, visando em certo sentido uma ética "imperativística". Ora, ao homem natural, que age por instinto, faltaria a razão, enquanto a ação moral deveria ser motivada num princípio geral. É uma ação contra a tentação, para tornar-se moral o homem luta contra o sensível, deste modo o homem natural não pode servir de modelo de virtude. Rousseau, que desenvolve uma "luta fanática contra a ciência (...), constrói aprioristicamente o homem natural, para demonstrar a evolução posterior do gênero humano como aberração"; enquanto Kant "parte do homem efetivo para descobrir na sua ação o sentimento natural originário, sob o qual deve construir uma ética" (*op. cit.* (3) 1899, 44).

tro meio contra a injustiça senão o de uma mulher, ou seja, seguindo não a ordem da natureza, mas a da constituição civil por meio da autoridade" (*Bem.* XX, 14). Encontramos Kant temeroso com as mudanças bruscas ou radicais, não querendo o duro confronto, sem mediações, do ideal com a realidade da injustiça. Temeroso do aspecto explosivo que pode significar a crítica radical do estado atual, a partir de certa concepção do estado de natureza. O homem civilizado atual constitui ponto de partida a ser sempre considerado; o ideal do homem natural poderá ser um dos elementos que dirigem as mudanças para uma sociedade em que o homem possa ser simples, um "homem natural civilizado". Mas qualquer mudança deverá proceder por meio da autoridade, sem violência descontrolada. As relações do ideal, a autoridade e a realidade da injustiça constituem um problema ainda sem solução precisa.

De qualquer forma, o acento na caracterização do estado de natureza se modifica, se transforma à medida que o interesse pela crítica da sociedade declina e o estado de natureza começa a ser visto como estado de guerra, numa perspectiva marcadamente político-jurídica. Pode-se seguir esse movimento pelas *Reflexionen* dos fins dos anos 60 e na década de 70, em que muitos temas políti-

---

Delbos (*La philosophie pratique de Kant*. Paris, PUF, 1969 — 1ª edição 1905, 99, n. 2) chama a atenção para dois aspectos da *Bem.* citada. De um lado, Kant estaria disposto a verificar as intuições de Rousseau e, de outro, se colocaria "de acordo com a tese sustentada no escrito sobre *A Evidência dos Princípios da Teologia Natural e da Moral*, segundo a qual as definições em filosofia só podem ser obtidas partindo-se do dado e por via de análise, quando somente as definições das matemáticas são sintéticas e originariamente construídas".

Deregibus (*op. cit.* 94 e ss.), que procura limitar as diferenças e distâncias entre Rousseau e Kant, mostra como "seria exagero, na verdade, afirmar que Kant tivesse atribuído ao pensamento de Rousseau um procedimento sintético como característico da ciência matemática" e não acredita, como Menzer, que Kant tenha atribuído a Rousseau uma "construção apriorística" do homem, visando a crítica à aberração presente.

É difícil caracterizar precisamente as diferenças entre Kant e Rousseau nesse período, quando só se dispõe de notas esparsas. É difícil até mesmo precisar o sentido de termos como analítico e sintético nesta frase, pois a referência que teríamos no escrito sobre a *Evidência* não poderia ser aplicada neste contexto, como procurou mostrar Deregibus, o que não significa que as diferenças entre Rousseau e Kant não sejam grandes. Uma outra dificuldade é que Kant considera sempre o presente, a situação atual da sociedade; parte do homem civilizado, mas ao mesmo tempo elabora uma *Richtmass*. A problemática kantiana vai se constituindo e em certos aspectos desdobra elementos do pensamento de Rousseau, enquanto, em outros, rompe claramente com este.

cos e jurídicos que serão sistematizados nas décadas de 80 e 90 estão presentes. Kant não apenas faz anotações em função de suas leituras de Rousseau, como deve ordenar suas idéias, pois começa a ministrar cursos sobre direito natural no verão de 1767.[14]

Mesmo a filosofia teórica será impregnada de termos jurídico-políticos. A metafísica é caracterizada como um *Kampfplatz* (*K.r.V.* IV, 7), as filosofias até então teriam estado numa luta contínua. A própria razão se encontraria no estado de natureza, este, definido com precisão na *Kritik der reinen Vernunft*: "Como afirmou Hobbes, o estado de natureza é um estado de injustiça e de violência, sendo necessário que o abandonemos para nos submetermos à coerção da lei" (*K.r.V.* III, 492; R.M. 369). A crítica será o tribunal que põe fim às lutas, estabelecendo um estado legal; julgados os conflitos, o tribunal tomará decisões proferindo sentenças que possibilitem a paz perpétua. "Esta comparação, emprestada do direito público, revela na alusão ao puro ato espiritual uma parte essencial do seu mundo de pensamento político. E tomamos conhecimento de quanto este pensamento liga-se aos fundamentos do sistema."[15] A questão da passagem da situação de guerra para a paz está presente em toda a obra de Kant. Além das considerações no plano especulativo sobre o estado de natureza da razão, do conceito propriamente político-jurídico, e afora a necessidade de sair do estado de natureza e se constituir um estado civil, é importante, para Kant, a paz perpétua entre os estados constituídos. O conceito de estado de natureza é também usado em *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* enquanto trata do estado de natureza ético.

Em vários textos Kant caracteriza o estado de natureza como o estado de guerra e ainda afirma a necessidade de superar essa situação, apresentando as duas teses como de Hobbes.[16]

O estado de natureza não é mais visto como uma situação de simplicidade e igualdade e sequer como estado de paz. "O estado de

14. Cf. Vorländer, K. *Kants Leben*. Hamburg, Felix Meiner, 1974, 42.

15. Borries, K. *Kant als Politiker*. Leipzig, Felix Meiner, 1928, 12.

16. O nome de Hobbes vinculado à concepção do estado de natureza aparece em mais dois outros textos: *Rel.* (VI, 97) "A tese de Hobbes *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* não tem outro erro senão que deveria dizer: *est status belli* etc. Mesmo não se concedendo que entre os homens, não sujeitos a leis exteriores e públicas, dominem sempre hostilidades efetivas, é o estado de-

paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*); é antes um estado de guerra; ainda que nem sempre haja uma irrupção das hostilidades, há uma contínua ameaça" (*Z. ew. Fried.* VIII, 348). Kant concorda com Hobbes, mas a modificação que propõe a seu texto indica a não-preocupação com possíveis hostilidades efetivas, e sim com a questão do direito. O estado de guerra não é o de guerra efetiva de todos contra todos, mas uma situação em que não há uma autoridade pública, um tribunal que determine o que compete a cada um. Neste estado cada um é juiz em causa própria e para se defender ninguém possui nenhuma garantia, a não ser a própria força.

No texto citado da *K.r.V.*, na *Rel.* (VI, 97), e também em carta a Erhard (21.12.92; XI, 399), esse estado é caracterizado como de injustiça (*Ungerechtigkeit*). Mas na *Rechtslehre* Kant faz uma correção importante: o estado de natureza não seria "um estado de injustiça (*iniustus*), porque uns tratam aos outros apenas segundo a medida de sua força, mas seria um estado de ausência de justiça [*Rechtlosigkeit* (*status iustitia vacuus*)]" (*Rechtsl.* VI, 44, 312). O estado de natureza é visto essencialmente como um estado de *Rechtlosigkeit*; é definido de maneira negativa como ausência de algo, ausência de justiça na medida em que não haja um juiz competente para decidir as disputas. Nesse sentido, o conceito de estado de natureza não teria independência teórica; seu âmbito é restrito se comparado com a tradição da filosofia política dos séculos XVII e XVIII.

No estado de natureza, se os homens guerreiam não estão sendo injustos. A injustiça estaria em permanecer nesse estado (*Rechtsl.* VI,

---

les (*status iuridicus*), ou seja, a relação na e pela qual eles são capazes de direito (da aquisição e conservação dele), estado no qual cada um quer ser juiz sobre o que lhe parece ser seu direito em relação aos outros, mas não tendo nem dando aos outros segurança, a não ser cada um a sua própria força; este é um estado de guerra no qual cada homem precisa permanecer armado contra cada homem. A segunda tese de Hobbes *exeundum esse e statu naturali*, é uma conseqüência da primeira, pois este estado é uma lesão continuada dos direitos de todos por meio da pretensão de ser juiz em sua causa própria sem fornecer aos outros homens nenhuma segurança em relação ao que lhe pertence, senão segundo seu próprio arbítrio".

R. 6593: "O estado de natureza: um ideal de Hobbes. É considerado aqui o direito no estado de natureza, e não o *factum*. É provado que não seria arbitrário sair do estado de natureza, mas necessário segundo as regras do direito".

#42, 307). Daí a segunda tese, que afirma a necessidade de sair do estado de natureza. Para demonstrar essa necessidade, Kant continua a precisar a noção de estado de natureza, discutindo a maneira como é elaborada essa noção e o seu estatuto. Considera não podermos ser informados pela experiência (*idem*, #44, 312) que os homens entrariam em guerra se não tivessem coerção legal exterior. O estado de natureza não é aqui um dado antropológico ou histórico, não seria baseado em observações sobre os selvagens, em relatos de viagem, nem mesmo em hipóteses históricas (diferente da *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*): "Encontra-se *a priori* na idéia da razão de um tal estado (não jurídico); antes da instituição de um estado legal público, os homens, povos e estados isolados jamais poderiam estar protegidos contra a violência mútua" (*Rechtsl.* VI, #44, 312).

Trata-se no caso de uma idéia: prescindimos da experiência e não descrevemos um fato, como não é algum fato que torna necessária a saída do estado de natureza, o qual não é apresentado como composto de fases; a mudança não seria forçada pelo agravamento da situação de guerra. A exigência de sair do estado de natureza será caracterizada como *a priori*, como uma exigência puramente racional, e não como um misto de razão e paixão. Estamos todo o tempo no plano político-jurídico, no texto examinado, bem entendido, pois em outros a questão é colocada de outra maneira.[17] Por isto, "a primeira coisa que o homem é obrigado a concluir, se não quer renunciar a todo o conceito de direito, é o princípio de que é preciso sair do estado de natureza" e se unir a outros homens submetendo-se a "uma coerção legal externa pública" (*idem*).

b. Contrato Originário

A obrigação de sair do estado de natureza leva o contrato originário a se diferenciar dos outros contratos. Nos contratos de negó-

17. O estado de natureza é visto por Kant em pelo menos três perspectivas distintas. Uma "antropológica", baseada em relatos de observação dos selvagens. Outra, que foi analisada, a perspectiva "político-jurídica", o estado de natureza como idéia. Finalmente uma terceira, vinculada à filosofia da história, onde a passagem do estado de natureza para o estado civil será pensada de maneira diferente, o antagonismo aí desempenhando papel fundamental.

cios há um ato da vontade unificada (*Rechtsl.*, VI, 271) de duas ou mais pessoas em vista de um determinado fim por elas visado. Mediante esse fim comum a alguns homens, por exemplo uma transferência de propriedade, as vontades são unificadas em função desse ato de transferência. Mas há uma união básica dos homens que estão em contato mútuo que é em si mesma um fim, "um dever incondicional e primeiro: tal união só se apresenta numa sociedade enquanto ela se encontra num estado civil, ou seja, constitui um ser comum" (*Theor. Prax.* VIII, 289). O que se visa nessa união, condição formal de todos os deveres externos, é o "direito dos homens sob leis públicas coercitivas" (*idem*), sendo possível garantir o que é de cada um, defendê-lo contra os outros e mesmo assegurar os contratos de negócios.

O contrato originário tem a seguinte formulação: "O ato pelo qual se constitui a si mesmo num Estado, propriamente porém apenas a idéia deste ato, só ela permitindo pensar a sua legitimidade, é o contrato originário, segundo o qual todos (*omnes et singuli*) entregam ao povo sua liberdade exterior, para retomá-la logo como membro de um ser comum, ou seja, do povo considerado como Estado (*universi*). Não se pode dizer que o Estado, o homem no Estado tenha sacrificado uma parte de sua liberdade exterior inata a um fim, mas que abandonou completamente a liberdade selvagem e sem lei, para reencontrar sua liberdade plena e não diminuída numa dependência legal, ou seja, num estado jurídico, porque essa dependência provém de sua própria vontade legisladora" (*Rechtsl.* #47, 315). A formulação do contrato cumpre as duas exigências que Rousseau faz para a solução do problema da associação: que a associação proteja os bens e a pessoa de cada homem e que a autonomia seja possível (*Du Contrat Social*, L. I. c. VI, Pléiade. III, 360). O estado jurídico com a coerção legal externa poderá proteger os bens de todos; haverá finalmente um juiz que decidirá as questões pendentes, a legitimidade das leis e do próprio juiz provirão do contrato. A liberdade é retomada na dependência legal, o que é abandonado é a liberdade selvagem; a liberdade não só não é perdida como adquire uma outra dimensão e força, pois a vontade livre vai se transformar em legisladora. A vontade geral unida do povo vai ser o fundamento da legitimidade das leis, dado que cada um unindo-se a todos os outros não estará obedecendo senão a si mesmo, na medida em que participe da legislação.

O contrato originário não é propriamente um pacto de associação nem um pacto de sujeição. Não é um clássico pacto de associação, já que existem sociedades antes do contrato. Kant deixa bem claro que o que se opõe ao estado natural é o estado civil, e não o estado social (*Rechtsl.*, VI, 306 e Rx. 7523, citada). Não seria também um pacto de sujeição, uma vez que a questão básica não é a do povo pactuando com seu governante. O contrato originário nesse sentido é único, um contrato jurídico-político que possibilita o estado civil, o estado jurídico.

Kant, entretanto, tem de considerar o contrato de sujeição principalmente para refutar a possibilidade de se fundamentar o direito de resistência no pacto; além disso, o texto que usava em seu curso sobre o direito natural distinguia o *pactum unionis civilis* do *pactum subiectionis*. (O volume XIX das obras de Kant da Academia reproduz o *Iuris Naturalis* de Achenwall, bem como a marginália e reflexões de Kant a respeito; ver, sobre os pactos, páginas 367 e 369.) Mesmo admitindo a dualidade do contrato, Kant marca ao mesmo tempo sua posição: "No *pacto subiectionis* o povo não pode reservar-se nenhum direito, porque precisaria reservar-se também um poder para coagir o *imperantem*" (Rx. 7420); o pacto é incondicional, não se pode atingir o poder do soberano (Rx. 7899). Em reflexão posterior (entre 1785-1789, as outras são da década de 70), Kant insiste: "Entre o soberano e o povo não se realiza nenhum *pactum* que contenha uma condição cuja não-manutenção autorize uma das partes a anulá-lo. Pois na cessão do poder supremo está contida a renúncia a toda a faculdade de resistir. Não é portanto um contrato, mas um *pactum gratuitum* (não-contrato), e também como *expressum* seria *ilicitum*. É portanto *tacitum*, porque o povo sente-se incapaz de governar a si mesmo" (Rx. 8049). Não há propriamente contrato entre o soberano e o povo, mas uma cessão incondicional do poder supremo. Essa transferência, sendo tácita, não deixa nenhuma brecha em que se possa introduzir o direito de resistência. Tanto no caso das "reflexões", que admitem um pacto de sujeição, quanto nesta, em que o pacto aparece como gratuito, e não como um contrato, a preocupação básica de Kant diz respeito às conseqüências, pois teme que, considerando um contrato entre o povo e o governante, sejam estabelecidos os direitos e deveres de

ambas as partes e que, se uma delas não cumprisse as cláusulas do pacto, este seria anulado, abrindo a possibilidade ao direito de resistência. Essas "reflexões" parecem estar em discordância com outras em que o contrato poderia ser entendido de maneira próxima daquela de Rousseau (reflexões tanto da década de 60 quanto de 70). Essa tensão aparecerá de maneira mais aguda em relação à questão da soberania, mas aqui já é dada uma indicação do problema, tanto mais que as questões do contrato e da soberania estão intimamente ligadas. Para excluir qualquer possibilidade do direito de resistência, Kant não hesita em recorrer até ao pacto de sujeição, ou a um pacto tácito gratuito em que o povo cede todo o poder, não se reservando nenhuma condição de resistência.

Na *Rechtslehre* a explicação do poder atual por meio de um pacto realizado no passado entre o povo e os governantes é proibida. A origem do poder é vista como "inescrutável num propósito prático" (VI, 318), não se deve discutir sobre essa origem se isto possibilita a desobediência: deve-se pois obedecer ao poder estabelecido, não importando sua proveniência. "Se um contrato efetivo de sujeição ao poder (*pactum subiectionis civilis*) originariamente aconteceu como um fato, ou se a violência [*Gewalt*] o precedeu, e a lei apenas veio depois, ou deveria ter seguido esta ordem: são para o povo, que já está sob leis civis, sofismas ameaçadores totalmente vazios e entretanto perigosos para o Estado; pois se o súdito que meditou sobre as primeiras origens quiser opor resistência à autoridade atualmente no poder, então, segundo as leis desta autoridade, ou seja, com todo o direito, ele poderá ser punido, eliminado ou banido (como fora-da-lei: *ex-lex*)" (*Rechtsl.* VI, 318; cf. tb. 339). A questão da origem da autoridade estatal não pode ser discutida na perspectiva de um possível questionamento do poder estabelecido, mas vai ser abordada em outros textos numa dimensão histórica. Nesse caso, Kant opta por uma das alternativas apresentadas: "para instituir uma república por um pacto social é preciso pré-existir uma república, por conseguinte ela não pode ser instituída de outra maneira senão pela violência, e não pelo acordo" (*Vorarb. zum Str. Fak.* XXIII, 426). Na realidade histórica os Estados se fundam na força, e não em contratos. É preciso distinguir uma perspectiva

jurídico-política racional de uma perspectiva que leva em conta uma observação da natureza humana e a história efetiva.[18]

Na formulação do contrato é dito ser este o ato pelo qual o povo se constitui em Estado, o que é logo corrigido: não o ato mas a idéia desse ato. A união das vontades particulares numa vontade geral (unida) do povo — *allgemeinen (vereinigten) Volkswillen* (*Theor. Prax.* VIII, 295) — não é um fato, por isso não tem sentido buscar historicamente numa nação nenhum documento como prova de que os longínquos antepassados concluíram um contrato para assim garantir a legitimidade da constituição vigente. A palavra "originário" em contrato originário não designa o começo histórico, a origem empírica, mas a dimensão racional, *a priori*, do contrato. Kant, opõe, por exemplo, as formas empíricas estatutárias à forma *ursprüngliche-rationale* (*Rechtsl.* VI, 340). "O *contractus origina-*

---

18. Para analisar o complexo de relações polêmicas e de influências sobre Kant seria necessário levar em conta, entre outros, Hobbes, Rousseau, Achenwall, não esquecendo Hume.

Apesar de no plano da formulação explícita da questão do contrato Kant estar próximo de Rousseau, nem por isso deixa de relacionar-se com o pensamento de Hobbes, que em certas ocasiões e implicitamente orienta algumas de suas considerações. Um trecho da Rx. 6593 é particularmente interessante para pensar a dificuldade de se distinguir entre uma perspectiva racional e uma outra que procura compreender as particularidades da natureza humana: "O contrato social (união civil) ou o ideal do direito político — *Staatsrechts* — (segundo a regra da igualdade) é tomado *in abstracto*, sem considerar a natureza particular do homem. Leviatã: estado da sociedade, que está de acordo com a natureza do homem. Segundo a regra da segurança (...). O contrato social, ou o direito público como um fundamento do poder supremo público". O *Contrato Social* e o *Leviatã* se excluem ou poderão dar indicações para se pensarem, de um lado, o ideal e, de outro, a realidade da natureza humana? Nesse caso como conciliá-los? Hume será importante não só na afirmação de que os estados em sua realidade histórica se fundam na força, na violência (Ritter, *op. cit.* 1971, 239), mas, na própria formulação kantiana do contrato como idéia, "é óbvio que procure evitar certas dificuldades, antes de tudo a objeção 'histórica' de Hume, de que os estados geralmente surgem da força e violência, e não por meio do acordo ou promessa" (Riley, P. "On Kant as the most adequate of the social contract theorists" in *Political Theory* (I), 1973, 451). Kant evita as objeções de Hume, mas o caminho para a caracterização do contrato como idéia já tinha sido aberto por Rousseau. Sobre o contrato social em Rousseau entendido como uma escala, uma idéia, ver: Nascimento, M.M. *"O contrato social" ou as ilusões do poder*. Dissertação, mimeografada, 1978, e Fortes, L.R.S. "O poder desmistificado" in *Almanaque* nº 9, São Paulo, Brasiliense, 1979.

rius não é o princípio da explicação da origem do *status civilis*, mas de como ele deve ser" (Rx. 7740). A origem aqui vincula-se ao ser, ao começo, ao princípio do estado civil; o originário está na dimensão do dever ser. O estado civil é um estado jurídico, e o contrato é um princípio regulador, uma norma para o direito político (Rx. 7416 e 7738). O contrato "é uma simples idéia da razão, mas tem sua realidade (prática) indubitável, isto é, obriga todo legislador a promulgar suas leis como se elas pudessem ter emanado da vontade unida de todo o povo e a considerar todo súdito, na medida em que ele queira ser cidadão, como se tivesse colaborado com seu voto pa-

---

A concepção kantiana da questão do contrato, apesar de presa aos dados da história intelectual da problemática e não escapar de uma "visão atomística e mecânica" (Gierke, O. von *The development of political theory*. New York, W.W. Norton & Co., 111), que é uma conseqüência lógica do contratualismo, em outros aspectos leva em conta elementos que possibilitam sua reformulação, dando-lhe nova vida, à medida que considera objeções a essa doutrina. Assim, em primeiro lugar e fundamentalmente, cabe salientar a acepção do contrato como idéia; mesmo que o caminho estivesse aberto por Rousseau, em Kant idéia terá um sentido preciso no corpo de uma teoria das idéias em seu uso especulativo, como também no plano prático, e constituindo um sistema de idéias político-jurídicas. Em segundo lugar, estabelecendo-se um outro plano em que se pode pensar a situação efetiva do poder, da violência e finalmente pensando as relações das idéias com a realidade. Mas, como nota Gierke, ao mesmo tempo em que Kant introduz elementos que dão um novo sopro de vida à teoria do contrato, trazem conseqüências que "marcam o início de sua queda. Quando Kant retira do contrato social toda a realidade histórica como um 'fato' e reivindica para este apenas a realidade prática de uma 'idéia da razão', pela qual exclusivamente o estado pode ser construído *a priori* e sua 'legitimidade pode ser concebida', separa a questão da base legal do Estado da questão de sua origem, e da maneira como considera a última, de alguma forma, abre caminho para uma visão histórica mais profunda. Mais adiante, quando declara que a entrada numa sociedade política é um preceito obrigatório da razão, a observação do qual é um dever legal obrigatório dos indivíduos vivendo no estado de natureza, prepara a transição filosófica para a teoria que coloca a base do Estado apenas em sua necessidade racional. Quando finalmente (como seus predecessores) trata da vontade geral soberana como a mera junção de vontades individuais, e ainda por meio de sua distinção do *homo phenomenon* e *homo noumenon*, substitui a soma das vontades empíricas pela soma das vontades racionais, quebra o que na prática era o ponto mais perigoso da concepção de Estado como uma sociedade individualista e termina com o postulado da regulação do Estado dado empiricamente pelo princípio abstrato da soberana lei da razão" (Gierke, *op. cit.* 111/112). Os mesmos elementos mantêm a teoria do contrato e apressam sua queda, uma vez que a problemática da política e do direito é transformada com a radicalização da visão histórica.

ra formar uma tal vontade. Esta é a pedra de toque da legitimidade de toda lei pública" (*Theor. Prax.* VIII, 297). Uma lei é justa se pode surgir da vontade geral do povo; dentro dessa possibilidade é válida. E basta a possibilidade, pois pode acontecer que empiricamente o povo, se consultado, recuse a lei; nem por isso ela deixará de ser justa. Como também basta a impossibilidade de que todo o povo possa concordar com uma tal lei para que seja ilícita, mesmo se numa votação obtenha aprovação. O princípio da autonomia funciona em termos de possibilidade ou impossibilidade do assentimento da vontade geral e não leva em conta as contingências empíricas de um determinado período histórico; é um princípio racional. Como contrato é apenas um direito ideal (Rx. 7737). O legislador pode errar em medidas relativas à prudência, quanto à oportunidade de alguma medida levando em conta as particularidades de um povo, as condições geográficas, econômicas ou as relações internacionais, mas não pode errar em julgar se uma lei está ou não de acordo com o princípio do direito, pois tem às mãos "como um padrão de medidas infalível e *a priori* essa idéia do contrato originário" (*Theor. Prax.* VIII, 299).[19] Este servirá como princípio não apenas para a legislação, para o poder legislativo, mas também para o "executivo" e o "judiciário". "O contrato social não é o *principium* do estabelecimento do Estado, mas o de sua administração e contém o ideal da legislação, governo e justiça pública" (Rx. 7734).

O contrato é uma idéia que serve de princípio para o direito e permite a aproximação ao conhecimento da essência jurídica do Estado, valendo como padrão para o juízo político-jurídico. Mas há uma outra dimensão da problemática que diz respeito aos direitos e à organização efetiva da sociedade. Nesse caso, o contrato serve como um pressuposto teórico para se pensarem o processo cultural

19. Kant interpreta Rousseau: "Conclui-se do precedente que a vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública; donde não se segue, contudo, que as deliberações do povo tenham sempre a mesma exatidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. Jamais se corrompe o povo, mas freqüentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau. Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral" (*Du Contrat Social*, L.I c. III; P. III, 371; Abril, 46). Por sua vez o "idealismo político" kantiano pode, talvez, dar indicações para uma leitura de Rousseau.

e possíveis transformações dos estados efetivos. "O contrato não está no começo, mas no fim da história. Ele é seu fio condutor e sua meta. É em primeiro lugar, portanto, uma questão de conhecimento. Mas, o que reconheço como verdadeiro, devo pretender realizar por meio do meu agir. Assim, o contrato se transforma também numa questão da vontade e mantém relação com a aspiração se colocado, igualmente, no começo ou no fim da história" (Borries, *op. cit.*, 1928, 170).

***

Antes de passarmos à análise das outras idéias políticas, consideremos rapidamente duas avaliações diferentes do idealismo político kantiano, a de Röhrich e a de Marcuse.

Röhrich ressalta a importância da teoria do contrato na filosofia burguesa, que, "subsumindo as relações sociais sob a teoria do contrato, legitima com esta dimensão a dominação burguesa, com a liquidação simultânea do velho feudalismo. A função de legitimação da teoria do contrato coloca-se a serviço da emancipação burguesa".[20] O sujeito burguês se considera como feito por si mesmo, e as relações sociais são pensadas segundo o modelo do contrato, em que as liberdades estão ligadas entre si: "As relações entre os homens transformaram-se em resultado de sujeitos autônomos poiéticos e individualistas-possessivos; transformaram-se em resultado de um cálculo racional, da conclusão de um contrato" (*idem*, 4). Haveria uma pretensão revolucionária imanente na teoria, e Hobbes, por exemplo, procuraria "sua realização segundo um modelo funcional subjetivo-poiético"; Kant, por sua vez, teria transformado o contrato numa medida. "O subjetivismo transforma-se em medida objetiva, que se transfigura em ideal e (justamente por isto) deixa o sujeito resignado" (*idem*, 64). Restaria apenas a esperança no *Aufklärer* que aconselharia o rei. Em Hobbes, o sujeito procuraria de alguma forma realizar sua pretensão;

20. Röhrich, W. *Sozialvertrag und bürgerliche Emanzipation. Von Hobbes bis Hegel.* Darmstadt, W.B.G., 1972, 1. O livro de Röhrich é uma compilação comentada de livros e artigos sobre o tema do contrato social e sua perspectiva básica é inspirada em Macpherson.

em Kant, ele espera resignado. Mesmo que seja verdadeira a afirmação em relação a Kant, o argumento não é bom. A resignação não é produto necessário da transformação do contrato numa medida, podendo haver uma medida ideal que leve ao confronto com o real. O que falta nessa análise é a descrição do percurso que os diversos conceitos político-jurídicos cumprem para se transformarem em idéias, as formas de compromisso da teoria com a situação política reinante, o que produz uma nova teoria e, além disso, a transformação profunda que sofre o pensamento político com o advento da filosofia da história.

O significado político das idéias não pode ser avaliado como uma posição apenas conservadora da situação reinante; se é uma forma de compromisso, o é porque está vinculada também a doutrinas democráticas. Essa ambivalência é ressaltada por Marcuse, ao analisar o caráter de idéia do contrato: "Com ele a facticidade histórica da sociedade burguesa se transforma em um *a priori* ideal. Essa transformação, que pode ser observada no decurso da teoria kantiana do direito, não significa contudo a eternização e justificação de determinada ordem social: nela se encontra atuante também aquela tendência a transcender o sistema burguês de autoridade, que já se tinha manifestado nos reformadores. Esses elementos destrutivos aparecem por meio da substituição de um fato (acreditado ou aceito) por um 'como se' (postulado)".[21] O exemplo apresentado por Marcuse é o da análise feita por Kant da frase "Toda autoridade vem de Deus", o que para Lutero era um fato. Para Kant, no entanto, esta não "exprime um fundamento histórico da constituição civil, mas uma idéia como princípio prático da razão" (*Rechtsl.*, VI, 319). Não é permitido se perguntar pela origem do poder que existe atualmente, se isso leva a questioná-lo; o poder, por ser inquestionável, é "como se" fosse proveniente de Deus, e não dos homens. "Seguramente, o 'como se transcendental' significa o deslocamento considerável do peso da autoridade no sentido do livre reconhecimento do indivíduo autônomo" (Marcuse, *op. cit.*, 89). Mas, em contrapartida, a soberania popular deixa de ser uma prerrogativa efetiva do próprio povo, tudo se passa "como

---

21. Marcuse, H. *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro, Zahar, 1972, 89.

se" o povo fosse consultado. Se há uma diminuição do peso da autoridade, há do mesmo modo um enfraquecimento da efetividade da autonomia.

c. Estado

Ao definir de maneira negativa o estado de natureza como uma situação de ausência de direito, Kant indica o caráter positivamente legal do estado que se oporia a ele: o estado jurídico, em que se torna possível a justiça pública com a coerção legal exterior. Nesse plano, "o estado dos indivíduos em relação uns com os outros no governo chama-se estado civil (*status civilis*), e seu todo em relação a seus próprios membros, Estado (*civitas*) (...), mas, em relação com outros povos, chama-se simplesmente potência (potentia)" (*Rechts*. VI, §43, 311). Kant distingue a relação dos cidadãos entre si da relação da totalidade dos cidadãos com cada um. O Estado é um poder legal que exprime o todo e garante o meu e o teu de cada um, como também possibilita que seus membros possam ser realmente cidadãos; ou seja, que tenham a liberdade legal, a igualdade e a independência civil.

Em outro parágrafo da *Rechtsl.* Kant esclarece: "Um Estado (*civitas*) é a união de uma multidão de homens sob leis jurídicas. Enquanto estas leis são *a priori* necessárias, ou seja, decorrem por si mesmas dos conceitos do direito exterior em geral (não estatutariamente), sua forma é aquela de um Estado em geral, ou seja, do Estado na idéia, como deve ser segundo princípios do direito, esta idéia servindo (de maneira interna) como fio de prumo (norma) para toda união efetiva visando constituir um ser comum" (*Rechtsl.* VI, §45, 313). Junto à idéia de contrato, a idéia de Estado serve de padrão para as associações efetivas. Estas apresentarão ampla problemática, que será examinada em outro capítulo. Enquanto idéia, Kant insiste em afirmar o caráter jurídico do Estado, mas não do direito positivo, estatutário: o que está em causa são as leis *a priori*, os princípios jurídicos que formam um sistema independente da experiência. Os vários aspectos do Estado serão analisados nesta perspectiva, apesar de num caso como noutro a "pureza" da análise estar parcialmente comprometida, à medida que argumentos de prudência ou formulações de compromisso com a realidade entrem em cena.

d. Soberania

A conhecida passagem de *Du Contrat Social* (L. I. c. VI) é transcrita quase palavra por palavra por Kant, em reflexão da década de 60: "A pessoa pública que provém do pacto *civili* chama-se corpo político, república. Nele, todos os membros considerados juntos, enquanto investidos do poder supremo, chamam-se soberano; enquanto governados por meio de sua vontade, Estado. Cada membro (do Estado) da república, enquanto parte do soberano, chama-se cidadão; enquanto parte do Estado, súdito. Os membros do Estado em relação uns aos outros, enquanto sujeitos da associação, chamam-se povo" (Rx. 7536). Rousseau dá ao corpo político o nome de soberano quando o considera ativo e o de Estado quando o considera passivo. Explicitando o pensamento de Rousseau, Kant interpreta a atividade como exercício do poder supremo e a passividade como a submissão à vontade do soberano. Cada membro da república é cidadão enquanto participa da autoria das leis, e súdito enquanto tenha de obedecer a elas. Essa distinção ocorre também com o povo, pois o "soberano universal — *Allgemeinen Oberhaupts* —, considerado segundo leis da liberdade, não pode ser outro senão o próprio povo unido ele mesmo", que se relaciona com a "multidão dispersa dos indivíduos deste mesmo povo, como súditos, ou seja, a relação daquele que comanda (*imperans*) com aquele que obedece (*suditus*)" (*Rechtsl.*, VI, §47, 315). O povo aparece então sob dois aspectos: como povo unido constituindo o próprio soberano e garantindo sua liberdade, sendo portador da vontade geral; ou como multidão dispersa, obedecendo, submetida à legislação, ao governo.[22] Os dois casos têm estatutos teóricos distintos, o que terá conseqüências importantes.

O contrato originário e a noção de vontade geral já indicavam que o poder supremo, a soberania, só poderia estar com o povo. "O *summus imperans* não é membro da sociedade, como homem, porém, tira sua potência (*Macht*) das forças da sociedade. Portanto, ele não é outro senão toda a sociedade. Cada membro da sociedade precisa ter direito de coerção e submeter-se a ele. O *summus imperans* não precisa de nenhuma coerção, porque sua vontade sempre

22. Cf. Polin, R. "Les relations du peuple avec ceux qui le gouvernent d'après Kant", in *La philosophie politique de Kant*. Paris, PUF, 1962, 171.

provém da vontade geral, conseqüentemente é sempre boa" (Rx. 7921). A sociedade é formada pela união das vontades particulares numa "vontade geral (unida) do povo". Ora, nessa junção cada um estará pondo suas forças à disposição do todo, surgindo daí, ao mesmo tempo, a sociedade e o poder soberano. Todos estarão sob esse poder e serão coagidos a obedecer-lhe, poder que não erra, pois não pode exprimir interesses pessoais como as vontades particulares, situando-se sempre na dimensão da universalidade legal da razão.

O homem como ser livre não pode se satisfazer apenas com as comodidades da vida, na medida em que ao homem interessa também o princípio pelo qual dirige sua ação. Não é possível ter um princípio com valor universal em relação ao bem-estar, pois este é empírico e pode variar de indivíduo para indivíduo. Ter-se-ia no caso heteronomia, uma vez que a vontade não se determina a si mesma, mas é determinada pelos objetos; trata-se do que é material na vontade. Se os homens se satisfizessem apenas com o bem-estar, qualquer governo poderia proporcioná-lo, mesmo não estando de acordo com a liberdade. Mas "um ser dotado de liberdade, consciente dessa superioridade em relação aos animais não racionais, não pode, nem deve, segundo o princípio formal de seu livre-arbítrio (*Willkür*), exigir nenhum outro governo para o povo, ao qual pertence, senão um governo no qual é co-legislador" (*Streit*, VII, 87). A própria concepção da liberdade exige a participação do povo na elaboração das leis, o que o torna soberano.

No plano da vontade geral o soberano vai legislar e estas leis têm valor universal, não dizem respeito à particularidade. Por isso "o soberano promulga leis, rege (não administra) e inspeciona a justiça. Ele não deve administrar, pois este é um *actus singularis* que está sob as leis (...) sua vontade não se dirige para um *actus singularem*, um caso que é subsumido sob as leis" (Rx. 7781). Essa diferenciação entre legislar e administrar provém de Rousseau. Como assinala Derathé, a concepção de soberania de Rousseau o leva a "distinguir entre o soberano, que é o autor das leis, e o magistrado ou o príncipe, que assegura a execução (*Contrat Social* 1. III, c. I.). Na *Doutrina do Direito* Kant retoma à sua maneira essas noções fundamentais e se esforça para encontrar equivalentes em

alemão. Aí (*Rechtsl.*, §48 e 49) o soberano torna-se o *Staatsoberhaupt (summus imperans)* ou *Gesetzgeber (legislator)*, ao qual se opõe, como em Rousseau, o *Oberbefehshaber (summus rector)* ou *Regent des Staats (rex. princeps)*".[23] O regente é para Kant o poder executivo: executa as leis emanadas do soberano, prescreve regras que possibilitem a subsunção dos casos particulares sob a lei geral, é o administrador do Estado. Suas ordens são decretos, e não leis, pois dizem respeito a casos particulares e podem ser revogados (*Rechtsl.*, VI, §49, 316). O regente é o "órgão do soberano" (*idem*, 319) e, como está sob suas leis, ele pode "lhe retirar seu poder, depô-lo, ou reformar sua administração" (*idem*, 317). Na expressão clássica, o regente é um comissário do soberano, revogável a qualquer momento.

Entretanto, a questão da soberania é mais complexa do que poderia parecer à primeira vista. Tomando-se apenas alguns dos textos pode-se aproximá-los de um dos grandes pensadores dos séculos XVII e XVIII, numa comparação unilateral que não aponte para as diferenças. Esse risco é maior em relação a Rousseau, pois Kant se apropria claramente de algumas formulações, mas transformando-as e inserindo-as numa outra problemática. O que complica mais o estudo da questão é que Kant parece ter mais de uma concepção de soberania, o que leva, freqüentemente, seus intérpretes (que não estão de acordo entre si, uns encontrando duas, outros três concepções distintas) a protestarem contra suas inconseqüências, contradições e imprecisões. De qualquer forma, uma das caracterizações da soberania é a que foi exposta até aqui e pode ser aproximada de Rousseau, como fez Derathé.

Como em relação ao Estado há uma diferença entre a idéia que regula a associação e serve de regra para sua legitimidade, ou seja, o contrato, e o plano da efetividade onde se encontra não o acordo, mas a violência, o mesmo ocorre com o poder supremo. O contrato é um contrato *originário*, ou seja, racional, *a priori*, e deve situar-se na dimensão do dever ser, da mesma forma que a soberania, originariamente vinculada ao povo. "O *imperium* é originário do povo — *Originario ist Imperium beym Volk* — e permanece também nele

23. Derathé, R. *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, Vrin, 1974, 384.

na idéia" (Rx. 7969). A soberania não apenas provém do povo no plano racional, mas a este deve continuar vinculada. Isso não significa que as leis sejam proclamadas pelo próprio povo nem que ele detenha efetivamente o poder supremo, o que envia a uma outra caracterização da soberania. Como o contrato, a soberania popular servirá para orientar aquele que detém o poder, torna-se um padrão de medida, que nessa perspectiva pode ser assim formulado: "Aquilo que um povo não pode decidir sobre si mesmo o legislador também não pode decidir sobre o povo" (*Theor. Prax.*, VIII, 304; ver tb. *Auf.* VIII, 39). O legislador é aqui distinto do povo, sendo ressaltada entretanto a obrigação de se guiar pela idéia da vontade geral. Mesmo que possua todos os poderes, ou detenha sozinho a soberania, torna-se um dever para o monarca "tratar o povo segundo princípios conformes ao espírito das leis da liberdade (como um povo com a razão madura prescreveria a si mesmo), mesmo se segundo a letra o povo não seja consultado sobre seu consentimento" (*Streit*, VII, 91). O que importa não é a manifestação empírica da vontade do povo mas o acordo com a "razão madura". Ora, o monarca pode estar de acordo com o espírito da soberania popular mesmo que as leis básicas e a própria organização do Estado estejam longe de reconhecer os direitos do povo. Basta para isso que ele tenha em vista o contrato originário e promova as mudanças no sentido de transformar a própria letra, ou seja, transformar gradativamente a forma do governo para ir se aproximando do espírito.[24]

Nessa segunda perspectiva, que aparece em muitos textos, há um compromisso entre uma posição nítida de defesa da soberania popular e uma outra que justifica os detentores do poder, os governantes. Por isso a distinção feita entre o soberano e o regente nem sempre é mantida claramente e, mais ainda, a soberania aparece às vezes como sendo do governante, e não do povo. A exigência mantida é a de que o legislador deve agir "como se" fosse a expressão da vontade do povo. A posição de compromisso pode ser entendida na medida em que o soberano — *Souverän* — que legisla "é como que invisível; ele não é agente, é a própria lei personificada" (*Theor. Prax.* VIII, 294). Está na dimensão do originário, do racio-

24. Sobre o espírito e a letra ver também *Rechtsl.*, §52, VI, 340.

nal, "este chefe (o soberano) — *Oberhaupt (der Souverän)* — é apenas um ser de razão (representando o povo inteiro), enquanto falta uma pessoa física que represente o poder supremo do Estado e proporcione a esta idéia a efetividade sobre a vontade do povo" (*Rechtsl.*, §51, VI, 338). Se o soberano é a própria lei racional, um ser de razão que é a expressão do povo inteiro, não do povo empírico mas da vontade geral, não pode ter nenhuma eficácia, a não ser que seja representado por uma pessoa física. Essa pessoa representante do soberano poderá tornar efetiva a legislação racional na medida em que terá a capacidade de torná-la obrigatória para a multidão dispersa dos súditos. A introdução da noção de representação vai ser importante e desempenhará mais de um papel, o que acarretará, como será visto, uma certa obscuridade e fluidez em seu significado. Nesse caso, o conceito de representação serve não só para explicar a possibilidade de efetivação da lei, como também para legitimar os governantes. O governante supremo — *oberste — Befehlshaber* — "dá ordens aos súditos como cidadãos apenas porque sua vontade representa a vontade geral do povo" (*Theor. Prax.* VIII, 304). Os governantes absorvem de certa forma as prerrogativas da soberania na medida em que a representam. Poderíamos dizer que há uma soberania popular ideal que é representada pelos soberanos empíricos, a primeira servindo de padrão de medida para os últimos.

Podemos falar numa transferência da soberania do povo para o monarca, na forma de um pacto de sujeição? Em algumas "reflexões" Kant enfrenta a questão, mas sua posição é hesitante. Por vezes nega a possibilidade da transferência: "Se o direito dos reis deriva de uma ação de fato — *thathandlung (facto)* — do povo, mesmo assim o povo não poderia conceder um poder maior do que aquele que ele mesmo tivesse tido. Precisaria ter tido a soberania, para transferi-la a um outro. Se o povo não pode dominar ou governar a si mesmo, logo, não poderia ter transferido esse poder para outros. Os homens só podem renunciar à sua liberdade natural em proveito de outrem, mas não poderiam reservar nada para si" (Rx. 7747). Noutras "reflexões" Kant indica esta possibilidade: "*Actus*, pelo qual a multidão, pela sua união, torna-se um povo, já constitui um poder soberano, que por lei transfere para alguém. Pois os *pacta* são leis e supõem um poder legislador. Quando o povo comissiona

a alguém a soberania, não pode limitá-la, pois deixaria de ser soberania. Toda limitação pressupõe que o povo mantenha o poder supremo" (Rx. 7769). Kant está interessado em mostrar a impossibilidade da limitação do poder daquele que detém a soberania, mesmo que esta tenha sido transferida. Se a soberania é transferida, o é integralmente, não podendo ser limitada de nenhuma maneira. Se não o é, os homens só renunciam à liberdade natural, e não podem exigi-la de volta, nem estabelecer condições para essa renúncia. Com ou sem transferência da soberania temos como conseqüência a impossibilidade de resistir ao soberano/governante. Se por um pacto os homens tivessem transferido a soberania e reservado o direito de julgar se o soberano observou ou não as suas condições, mas sem meios para coagi-lo, este pacto não seria válido (Rx. 7748); se reservasse as condições de coerção, o soberano não seria propriamente soberano.

Na *Rechtslehre* Kant recusa, como vimos quando se tratou do contrato originário, a questão do contrato de sujeição. Não há uma transferência, o povo não cede a soberania, há uma representação. Mas é uma representação curiosa. Talvez pudéssemos falar de apropriação do poder supremo, de uma ocupação. Se o povo não pode se governar, o governo pode ser ocupado, o soberano seria "*prior occupans*" (Rx. 7671), "*summum imperium transferri non potest sed, si occupetur, obligat*" (Rx. 7538). Na medida em que o poder supremo está ocupado, deve ser obedecido, sem dúvida, mas deveria também representar a vontade geral unida do povo.

A soberania vai sendo absorvida pela pessoa do governante de tal forma que até mesmo essa referência ao povo por meio da representação acaba desaparecendo. Isso acontece nos textos em que Kant trata da impossibilidade do direito de resistência, tanto na *Theorie und Praxis* e *Zum ewigen Frieden* quanto na *Rechtslehre*. O povo não pode se rebelar, pois "vê-se facilmente que, se quer colocar como condição, na instituição de uma constituição política, que a força possa ser usada em certos casos contra o soberano — *Oberhaupt* —, o povo deveria arrogar-se um poder legítimo sobre este. Então, este não seria o soberano" (*Z. ew. Fried.* VIII, 382). Ora, o povo não é o soberano, não detém o poder supremo. A rebelião destruiria o estado legal, pois "cada membro do corpo comum tem um direito de coerção em relação a todos os outros, com

exceção apenas do próprio soberano — *Oberhaupt* —, porque ele não é membro deste corpo, mas seu criador ou conservador; apenas tem a competência de coagir, sem ser ele mesmo submetido a uma lei de coerção" (*Z. ew. Fried.* VIII, 291). O soberano/chefe do Estado é criador ou conservador do Estado, está fora de qualquer coerção, logo, sua destruição numa revolta seria a destruição do próprio estado civil e a volta ao estado de natureza.[25] Com isso o soberano é confundido, freqüentemente, com o chefe do Estado e mesmo com o governante. Chegando a ser confundido até com o próprio Estado, por exemplo, quando se passa dos direitos do Estado para os direitos do soberano (*Rechtsl.*, VI, 325/326).[26]

A manutenção dessas diversas abordagens da soberania (talvez pudéssemos falar até mesmo de concepções distintas) pode sugerir inconsistência, mas seria mais proveitoso pensar em ambigüidade ou tensão no pensamento. Pode-se perguntar o porquê dessa tensão e a que ela serve, como também se o próprio Kant não indicaria, se não uma solução, pelo menos a possibilidade de um equilíbrio em movimento. Na nota acima são dadas algumas indicações: a importância da soberania considerada como idéia e a manutenção das três concepções como uma maneira de exorcizar a Alemanha de qualquer revolução, e que ao mesmo tempo abre uma perspectiva de compromisso do direito natural com as formas efetivas do

25. Cf. Darbellay, J. "Introduction historique et critique" in Kant — *Vers la paix perpétuelle*. Paris, PUF, 1958, 40 e ss.

26. Peter Burg (*Kant und die Französische Revolution.* Berlin, Duncker & Humblot, 1974, 165-184) distingue, na filosofia política kantiana, três concepções da soberania:

I — Concepção do direito natural. O povo é soberano, participa da legislação. "O construtor e detentor do poder estatal são idênticos: a vontade geral unida do povo." Na terminologia contemporânea corresponderia a uma concepção democrática da soberania.

II — Concepção de compromisso. Mantém a concepção do direito natural, mas constrói uma ponte com as formas estatais históricas. Seria possível governar segundo o espírito da soberania popular e dominar de maneira autocrática. Dar-se-ia uma ligação do soberano com a vontade do povo na medida em que esta pudesse servir de diretriz para ele. Poderia ser chamada "*aufgeklärt-absolutistische Souveränitätskonzeption*".

III — Concepção absolutista da soberania. A terceira concepção seria encontrada na nota geral entre os parágrafos 49 e 50 da *Rechtslehre* e tem como ponto de partida o modelo do pacto de sujeição. A vontade do povo, neste caso, não é tomada em consideração, diferentemente do que ocorre na segunda con-

Estado. Ao lado do idealismo político abre-se uma perspectiva de valorização progressiva do direito e da filosofia da história: "A palavra representação deve ser entendida em primeiro lugar numa perspectiva da filosofia da história" (Borries, *op. cit.*, 193).

e. Direitos do soberano e limites do seu poder

Na "nota geral" entre os parágrafos 49 e 50 da *Rechtslehre*, Kant enumera os direitos do soberano e indica o tipo de limitação do seu poder.

Para a garantia da propriedade é necessária a vigência de um estado de direito e de um poder que tenha força coercitiva. Esse poder, o soberano, será o proprietário supremo do solo. "Esta propriedade suprema é tão-somente uma idéia da união civil, que torna

---

cepção, onde é levada em conta, embora indiretamente. Por causa dessa independência do soberano em relação ao povo, pode-se falar de uma concepção absolutista da soberania, cuja validade fatual não é apenas constatada, mas também aceita.

Burg critica Dulckeit (*Naturrecht und positives Recht bei Kant*. Leipzig, 1932, 41 e segs.) por não ter distinguido suficientemente as concepções de soberania, e Vlachos (*op. cit.*, 346 e segs.) por ter distinguido apenas as duas primeiras concepções. Além disso, procura mostrar como nas "reflexões" também se encontram as três concepções, contrariando Ritter (*op. cit.* 247 e segs.), que havia constatado apenas um duplo significado no conceito de soberania. A grande dificuldade para Burg está em manter a terceira concepção junto às outras: "Kant não consegue dar uma coerência lógica à validade normativa — fatual e normativa — do direito natural, ele suprime a consistência de sua filosofia do direito" (172).

Busch (*Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*. Berlin, Walter de Gruyter, 1979, 113), referindo-se a Burg, dirá que "na idéia está a solução". Levando em conta o caráter ideal da soberania e o aspecto empírico da doutrina do Estado, e considerando ainda uma doutrina da prudência junto com a doutrina do direito, procura uma solução. Mas o próprio Burg, mesmo vendo incoerência no pensamento kantiano, procura pelo menos entender o seu sentido: "O conteúdo revolucionário da doutrina kantiana da soberania é determinado de maneira decisiva através da existência simultânea das três concepções. A realização completa da concepção do direito natural torna-se menos urgente, desde que o compromisso com as formas estatais estatutárias é tido como possível e a exigência de uma forma de governo correspondente ao direito natural é reduzida. Radicalmente, a subsistência da terceira concepção impede uma conseqüência revolucionária. Segundo esta concepção, é impossível uma revolução proveniente do povo, dele não podendo originar-se na Alemanha nenhuma revolução" (184).

representável, segundo conceitos do direito, a união necessária da propriedade privada de todos, no povo, sob um possessor público universal, para a determinação da propriedade particular, não segundo os princípios da agregação (que procede empiricamente das partes para o todo), mas pelo princípio formal necessário da divisão (divisão do solo)" (*Rechtsl.*, VI, 323). Para haver propriedade privada é indispensável a propriedade suprema, pois é pela divisão desta que se pode determinar aquela. O possessor universal garante a propriedade, como também é mantenedor da união civil, e, aliás, mantém a união para assegurar o direito. No estado jurídico não se tem apenas a soma dos possuidores que querem garantia para sua posse, mas um novo corpo que determina e julga a distribuição da propriedade.

Uma conseqüência importante é que o soberano não pode ter propriedade privada de uma parcela do solo; não pode possuir domínios, para isso teria de ser um particular. E nesse caso, o sistema da propriedade privada estaria em risco, como no caso do surgimento de um conflito do soberano com um proprietário vizinho, por causa da divisão das terras, quando não haveria um juiz competente acima do conflito particular para arbitrar a questão. A característica fundamental do estado jurídico estaria assim ameaçada. Além disso, se o soberano tivesse algum domínio, com o seu poder, seria tentado a estendê-lo continuamente até que possuísse todas as terras: os súditos seriam despojados de sua liberdade, se transformariam em servos adscritos à gleba. Portanto, "de um senhor da terra — *Landesherrn* — pode-se dizer: *ele não possui nada* (de próprio), além de si mesmo (...), mas pode-se também dizer: *ele possui tudo*, porque tem o direito de comando sobre o povo (de atribuir a cada um o que é seu), ao qual todas as coisas exteriores pertencem (*divisim*)" (*idem*, 324). Com essa concepção de soberania, do Estado e da propriedade, Kant vai contra a concepção feudal; a exigência de o governante não ter propriedade não é propriamente um limite ao poder do soberano, mas uma exigência vinculada a sua própria essência, ao caráter jurídico do Estado. Para que a propriedade possa ser garantida é necessária a existência do Estado, mas para a realização dessa tarefa os governantes não podem ser proprietários.

Kant, além de criticar um dos aspectos da dominação feudal, vinculada à propriedade, mostrará ainda o caráter não necessário da propriedade corporativa, bem como da nobreza hereditária.

Nenhuma corporação, estamento — *Stand* — ou ordem pode ter uma propriedade que seja transferível indefinidamente. Tanto a ordem dos cavaleiros quanto a ordem dos clérigos permanecem, enquanto a opinião do povo se mantém favorável à primeira como meio de defesa do Estado, estimulando a coragem, e à segunda como meio de salvação da alma. Se a opinião do povo mudar, o Estado pode retomar a propriedade da terra, dissolver a ordem, indenizando os atuais responsáveis (*idem*, 324/325). "Sublinhando a importância da opinião popular, Kant se opõe às concepções do feudalismo, insistindo na revogabilidade da propriedade corporativa, mostrando que nunca teve nem tem fundamento racional."[27]

O estabelecimento de uma nobreza hereditária iria contra o direito, uma vez que o mérito não pode ser transmitido hereditariamente; não há garantia alguma de que os descendentes de um homem que prestou grandes serviços ao Estado venham a fazer o mesmo; não haveria então por que estabelecer prerrogativas sem um fundamento, o que equivaleria a contrariar os princípios da universalidade do direito. "Se entretanto uma tal anomalia insinuou-se no mecanismo do governo em tempos passados (os do feudalismo, que era quase completamente empenhado na guerra)", pode-se corrigir esse erro deixando extinguir os privilégios, entretanto o Estado tem "provisoriamente o direito de fazer perdurar esta dignidade do título, até que, na opinião pública, à divisão em soberano, nobreza e povo tome lugar a divisão em soberano e povo, a única que é natural" (*Rechtsl.*, VI, 329). Tanto no que se refere às corporações quanto à nobreza, não se encontra um fundamento racional universal para sua manutenção, mas se baseiam na opinião pública. Ocorre que esta pode vir a mudar em relação ao primeiro caso, e certamente mudará em relação ao segundo. Quanto à nobreza, Kant insiste em não considerá-la natural, e apenas como medida de prudência deve-se deixar que persista enquanto a opinião pública não se houver convencido ainda disso. A crítica ao feudalismo não é propriamente uma limitação do poder do soberano, mas uma

---

27. Goyard-Fabre, S. *Kant et le problème du droit*. Paris, Vrin, 1975, 223.

explicitação do que seria o soberano, sendo considerado o estado jurídico. O soberano é o mantenedor da união, garantia da propriedade privada, da liberdade e igualdade dos cidadãos. O feudalismo não teria um fundamento natural, racional, mas seria transitório, baseado na opinião pública, numa época em que a guerra polarizava toda a sociedade, levando à introdução de prerrogativas, títulos e ordens vinculadas com a coragem e a destreza na luta, valores consagrados pela opinião do povo, e importantes para a defesa do Estado.

Na propriedade suprema baseia-se o direito do proprietário e do chefe supremo, ou seja, do soberano, de impor os diversos impostos (sobre a terra, na alfândega e as várias outras taxas), bem como exigir o serviço militar aos proprietários privados, uma vez que essas exigências possibilitam a própria propriedade privada na sociedade civil. Os fundos com que o soberano conta para a manutenção dos funcionários, do exército e de si próprio vêm dos impostos, já que não possui nenhum domínio privado. Pelo mesmo motivo, por ser proprietário supremo, o soberano tem o direito de administrar a economia e as finanças, e também de garantir a segurança e a decência com o direito de polícia. Mas, quanto aos impostos, estes não devem ser estabelecidos arbitrariamente, mas de forma "que o povo os imponha a si mesmo, por meio dos seus deputados, pois esta é a única maneira de proceder neste caso segundo as leis do direito. Também é permitido o empréstimo forçado (que se afasta das leis até então em vigor) pelo direito de majestade, no caso em que o Estado se encontre em perigo de dissolução" (*Rechtsl.*, VI, 325). Há uma limitação do direito de taxar. O povo, por meio de seus deputados, pode apresentar uma "resistência negativa" (*idem*, 322) aos governantes, se acreditar que uma proposta de impostos é abusiva. No caso de perigo de dissolução do Estado, que levaria ao pior dos males, a anarquia, ao monarca é dado o direito de agir sem o assentimento dos deputados, uma vez que está em risco a própria união civil e, portanto, a garantia do próprio direito. Além desses impostos, o soberano tem o direito de impor outras taxas, visando a manutenção dos pobres, órfãos e hospitais. A sociedade, o povo, tem o dever de sustentar aqueles que não conseguem fazê-lo por conta própria, e será o soberano que se encarregará desse dever,

estabelecendo impostos e não esperando apenas doações voluntárias (*idem*, 326).

Para a preservação do Estado são ainda necessários os direitos de inspeção e punição. Pelo direito de inspeção todas as associações devem comunicar seus estatutos, não podendo haver sociedades secretas que tenham influência no bem público. A publicidade é uma exigência básica de qualquer organização e da atividade política, cultural ou religiosa (cf. *Z. ew. Fried.* VIII, 381 e ss.). Em relação à investigação numa residência particular, Kant a admite apenas em casos de necessidade, e mesmo assim procura proteger os cidadãos, exigindo que a autoridade que proceda à investigação seja autorizada por um superior hierárquico *(Rechtsl.*, VI, 325). Além do direito de punir os crimes, o soberano dispõe do direito de agraciar. Quanto à punição, a justiça pode ser realizada aplicando-se a lei de talião, mas em relação à graça, o soberano corre risco de ser injusto, devendo usá-la de maneira restrita, em crimes que dizem respeito ao próprio monarca, e mesmo assim só poderá fazê-lo quando não puser em risco o próprio Estado.

Cabe ainda examinar as relações do soberano com a igreja, o direito de distribuição dos cargos públicos remunerados e das dignidades.

Em relação à igreja o soberano terá apenas um "direito negativo", não podendo controlar sua organização interna nem indicar as formas do culto, mas poderá impedir a influência de pregadores, que professem em público, "no ser comum político visível" (*Rechtsl.*, VI, 327), colocando em risco a tranqüilidade da sociedade; deverá impedir ainda, que o conflito das religiões venha a prejudicá-la.

Particular atenção é dada por Kant a uma situação na qual o soberano não teria direito de veto. Trata-se de saber se se pode ou não proibir que uma igreja se reforme. Nesse caso, deve-se aplicar um princípio (também enunciado na *Theor. Prax.* VIII, 304, e analisado quando se tratou da soberania popular, vista como padrão de medida para orientar a ação daqueles que detêm o poder efetivo): "O que o povo inteiro não pode decidir por si mesmo, o legislador não pode decidir para o povo" (*idem*, 327). Ora, o povo não pode decidir contra a reforma, o que seria negar a possibilidade do progresso, das luzes. Como o povo não pode negar a possibilidade das

reformas, o legislador também não pode proibi-la. Esse princípio demarcará o âmbito dos direitos do soberano. Kant o aplicará aos dois outros casos.

Quanto às dignidades, cabe questionar se o soberano tem o direito de estabelecer uma nobreza hereditária: a resposta é negativa. Em relação aos cargos públicos, aos empregos civis, a questão que se coloca é se o soberano tem o direito de despedir um funcionário sem que este tenha cometido um crime (*idem*, 328). Aplicando o princípio acima exposto, conclui-se que não. Em última instância, quem paga aos funcionários é o povo, e é de seu interesse que estes sejam competentes; para isso precisam de segurança que lhes possibilite o aprendizado requerido pela função. Seria contra os interesses do Estado despedir funcionários arbitrariamente, pois os cargos seriam ocupados por pessoas despreparadas. Ao contrário, os cargos devem ser vitalícios para que os funcionários possam com o tempo ascender na hierarquia acumulando experiência e competência. É do maior interesse do Estado contar com um corpo de funcionários aptos e dedicados.

Numa "reflexão" Kant enumera o que é ou não permitido ao soberano: "Ao *summo imperanti* (soberano-*Beherrsche, Oberherr*) não é permitido aquilo que a vontade privada não pode dispor ela mesma (*arbitrium*): moralidade. Escolher a religião. Vender a si mesmo (contra Hobbes). Mas lhe é permitido aquilo que cada um pode dispor sobre seu direito: impostos, leis penais, guerra, paz" (Rx. 7975). A separação nítida entre o que é permitido ou não ao soberano a partir de um critério fundado na vontade do povo, ou, como nesta reflexão, na vontade privada, é para Kant algo que o diferencia radicalmente de Hobbes e permite criticá-lo, o que Kant não deixa de ressaltar. Mas além dessa enumeração do que é ou não permitido, nos textos publicados, Kant de alguma maneira limitará mesmo aquilo que é permitido ao soberano. Em relação aos impostos, vê a possibilidade de os deputados do povo resistirem aos abusos; em relação à paz e à guerra, fará apologia da constituição republicana, pois nesta o povo seria consultado.

Uma questão que surge necessariamente é a do sentido dessas duas formas de limitação do soberano, inclusive cabe indagar se seriam de fato limitações, na medida em que "o poder supremo é, segundo seu conceito, ilimitado" (Rx. 8046), "o soberano no Estado

tem apenas direitos em relação aos súditos e nenhum dever (coercitivo)" (*Rechtsl.*, VI, 319). As restrições não são efetivas. Para que o fossem, seria necessário haver um outro poder com capacidade de coagir o soberano, que deixaria de ser soberano. É uma ilusão acreditar que o povo por meio de seus deputados possa ser o poder limitador, pois não pode, efetivamente, se contrapor ao governante/ soberano. Além disso, os deputados estão mais interessados neles mesmos e em seus familiares do que nos direitos do povo. Isso torna fácil aos ministros controlá-los, dado que podem dispor dos cargos e empregos públicos (*Rechtsl.*, VI, 319).

Pela sua própria essência o poder soberano não pode ser limitado por um outro poder coercitivo. Os deveres do soberano não são coercitivos, mas sim deveres, digamos, ideais, deveres no plano das idéias jurídicas, dos princípios racionais do direito. Quando há defeitos na constituição, "é um dever, especialmente para os chefes de Estado, cuidar para que sejam corrigidos assim que possível, em conformidade com o direito natural, que se encontra evidenciado como modelo na idéia da razão, o que deve ser feito mesmo com o sacrifício de seus interesses pessoais" (*Z. ew. Fried.* VIII, 372). O dever aqui é uma obrigação no plano do direito natural, e não do positivo, abrindo-se para as obrigações morais. Na concepção de soberania em que se procurava um compromisso das constituições vigentes com a soberania popular, esta servia de modelo para as mudanças a serem feitas; da mesma forma fala-se aqui em deveres do soberano. Dá-se a coexistência da soberania ilimitada com exigência de limites ideais. Quem pode limitar o soberano é apenas o próprio soberano: "A soberania monárquica (ou o despotismo), que se limita a si mesma (pelas condições da vontade geral do povo), (...) é um governo patriótico" (Rx. 8020). Como a origem do Estado no plano efetivo é a violência, e não o contrato, o monarca/ soberano tem poder absoluto. Ocorre que ele pode e deve ir limitando o seu poder no sentido de institucionalizá-lo até chegar a estabelecer uma constituição conforme ao direito natural (Rx. 8046). Pois nem o povo nem seus representantes poderiam forçá-lo nesse sentido; o poder, usurpado ou constitucional, deve ser respeitado e obedecido.[28]

---

28. Vlachos (*op. cit.*, 361) chama a atenção para a idéia de autolimitação do poder do so-

f. A distinção dos poderes

Ao tratar dos atributos de Deus, após enumerar aqueles que são qualidades que se encontram nos homens, mas elevadas a um grau superior máximo, Kant escreve: "Há três entretanto atribuíveis a Deus exclusivamente, sem adição de grandeza, todos de cunho moral: ele é o único santo, o único bem-aventurado, o único sábio, pois estes conceitos implicam ausência de limitação. Segundo a ordem destes atributos, Deus é também o santo legislador (e criador), o bom governador (e conservador) e o justo juiz" (*K.p. V.* V, 131). Essa questão é retomada na *Rel.* Após considerar que a idéia de Deus é um problema de razão prática e que importa para nós como seres morais, Kant sublinha que a fé em Deus legislador, governador e juiz se apresenta espontaneamente a toda razão humana. A distinção dos poderes permitirá que se evite uma fé antropomórfica, na medida em que existe nos homens a tendência de comparar Deus aos chefes humanos poderosos, os quais geralmente não separam os poderes e governam pela força, arbitrariamente; o antropomorfismo levaria a uma fé servil. Deus deve ser representado como detentor de poderes distintos, e, mais ainda, em cada um dos quais é evitada a arbitrariedade. Enquanto legislador, nem é excessivamente indulgente para com as fraquezas humanas nem déspota, com leis tirânicas; enquanto governador, sua bondade não deve ser confundida com benevolência frouxa; e, como juiz, não é excessivamente severo nem brando. O que é visado nos três casos é a moralidade, e Deus deve ser servido segundo as três qualidades morais referidas acima, e por causa delas pode-se falar de três personalidades morais distintas no mesmo ser. A união de três personalidades num único ser pode ser pensada em Deus, no chefe moral do gênero humano, numa comunidade ética, mas "num Estado jurídico civil deveria repartir-se em três sujeitos diferentes"

---

berano no pensamento kantiano. A soberania é ilimitada em sua essência, mas limitada em seu exercício, à medida que se abandona a arbitrariedade das decisões subjetivas e se começa a pensar em termos legais, institucionalizando-se e colocando-se no plano constitucional, legitimando-se dessa maneira. Nessa via, Kant chega à idéia da soberania da lei.

Kant seria o fundador da teoria alemã da autolimitação e "no fundo, esta teoria não seria, talvez, outra coisa senão o produto da resistência obstinada do pensamento filosófico alemão em relação à doutrina da soberania popular".

(*Rel.* VI, 140). Com a distinção dos poderes de Deus, relacionados com qualidades exclusivas suas, cujo caráter é ilimitado, evita-se o antropomorfismo e indiretamente é exposta uma exigência relativa à organização dos poderes no estado civil. Torna-se claro aqui que a questão é de solução mais difícil por não existir um ser que tenha as qualidades de Deus, exigindo-se assim a repartição dos poderes em três sujeitos diferentes.

No plano do estado jurídico civil a questão não se coloca em termos das qualidades morais divinas, nem apenas como um recurso institucional para a limitação ou o controle de um poder pelos outros.[29] Há uma espécie de derivação lógica dos poderes: "Todo Es-

---

29. É muito discutida a amplitude e o significado da influência de Montesquieu sobre Kant. Várias "reflexões" tratam da divisão dos poderes e é quase certo que Kant tenha lido *De l'Esprit des Lois* (Ritter, *op. cit.*, 251). A dificuldade está em determinar como Kant se situa entre Montesquieu e Rousseau. Se em alguns textos segue a distinção rousseauniana entre o soberano e o regente, já referida quando abordamos o tema da soberania, noutros, insiste na tríplice divisão dos poderes. A questão é vista sob vários aspectos por diferentes comentadores.

O antagonismo entre Montesquieu e Rousseau evidencia-se nos textos que se seguem: "Quando, na mesma pessoa ou no mesmo corpo de magistratura, o poder legislativo está reunido ao poder executivo, não existe liberdade, pois pode-se temer que o mesmo monarca ou o mesmo senado apenas estabeleça leis tirânicas para executá-las tiranicamente. Não haverá também liberdade se o poder de julgar não estiver separado do poder legislativo e do executivo. Se estivesse ligado ao poder legislativo, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos seria arbitrário, dado que o juiz seria legislador. Se estivesse ligado ao poder executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor" (*De l'Esprit des Lois*, L. XI, c. VI, Difel, 181). "A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto. Nossos políticos, porém, não podendo dividir a soberania em seu princípio, fazem-no em seu objeto. Dividem-na em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo, em direitos de impostos, de justiça e de guerra, em administração interior e em poder de tratar com o estrangeiro. Algumas vezes, confundem todas essas partes, e, outras vezes, separam-nas" (*Du Contrat Social*, L. I, c. II, p. 369, Abril 44). O texto de Rousseau, mesmo não visando diretamente Montesquieu, como afirma Derathé (em suas notas a *Du Contrat Social*, p. III, 1455), o atinge de qualquer forma. Para Rousseau, a divisão dos poderes não tem sentido; para Montesquieu, é necessária à liberdade. Busch acredita que Kant abriu uma outra via e que "uma solução só seria possível, se se tratasse de uma unidade divisível de um ser de razão — *Gedankending* —, ou seja, Kant reconhece que a antítese de Montesquieu e Rousseau só pode ser resolvida se se

tado contém em si três poderes, ou seja, a vontade geral unida em três pessoas (*trias politica*): o poder soberano — *Herrschergewalt* (soberania) — na pessoa do legislador; o poder executivo, na pessoa

---

compreender o poder soberano como uma idéia" (Busch, W. *op. cit.*, 113).

Vlachos procura mostrar que Kant está mais próximo de Rousseau, apesar das diferenças com este. Montesquieu veria a separação dos poderes em função da moderação tornada possível pelo pluralismo social, enquanto Rousseau consideraria a separação dos poderes visando a eficácia governamental e o equilíbrio da liberdade e do poder. Kant, por sua vez, "não encara a separação como uma fórmula de 'moderação', mas se inspira na distinção rousseauniana entre o soberano, de um lado, e o governo ou o príncipe, de outro, abstendo-se, entretanto, de tornar essa distinção concreta, segundo o modelo mencionado de Rousseau" (Vlachos, *op. cit.*, 513).

Em relação a Kant e Montesquieu, G. Fabre acredita que, apesar de a influência deste último sobre Kant estender-se até em questões de detalhe, suas perspectivas teóricas seriam diferentes. Montesquieu elabora uma tipologia, uma física das leis, procura ser explicativo, vai contra o despotismo e faz a apologia da moderação; enquanto Kant procura estabelecer uma lógica transcendental das leis, por isto não se deve buscar em Kant uma teoria geral da política (G.-Fabre, *op. cit.*, 203-204).

Seguindo a leitura de Eisenmann, apropriada por Althusser, pode-se chegar a diferenças e aproximações significativas entre Kant e Montesquieu. Em primeiro lugar, a divisão de poderes seria um mito criado pelos leitores de Montesquieu, não se trata de "separação, mas de combinação, fusão e de ligação dos poderes" (Althusser, L. *Montesquieu, la politique et l'histoire*. Paris, PUF, 1969, 102). E mais ainda, o judiciário não seria um poder como os outros; a rigor, haveria apenas dois poderes: o executivo e o legislativo. Mas "haveria três potências: o rei, a câmara alta e a câmara baixa. Ou seja, o rei, a nobreza e o 'povo'" (*idem*, 103). O que importa é a relação entre as três potências; trata-se do problema político da relação, e não apenas do problema jurídico. Montesquieu examina as relações possíveis entre as potências, e algumas delas são excluídas. Primeiro, que o legislativo usurpe o poder executivo, neste caso haveria despotismo popular. Mas o rei poderia deter o poder executivo e o legislativo sem que as conseqüências fossem tão drásticas, podendo haver certa moderação. Se o rei detiver o poder judiciário, aí sim ocorrerá o despotismo, e o exemplo dado é o rei julgando um nobre; quanto à nobreza, só deveria ser julgada por seus pares na câmara alta. A conclusão de Althusser é que Montesquieu faz a defesa da nobreza, privilegiada nessa relação das potências, por sinal, da maior importância para o rei, na medida em que havendo um corpo intermediário entre si e o povo tem uma segurança contra as revoluções populares (*idem*, 106). A posição kantiana é bastante diferente. Como crítico da nobreza, considera que esta deveria desaparecer com o tempo. O projeto político kantiano será diferente, enfrentando a questão da revolução de outro modo.

Para uma comparação sistemática entre Montesquieu, Rousseau e Kant, além da dificuldade de se estabelecerem as relações, a análise de cada um seria muito longa. Indicamos aqui apenas alguns aspectos da questão.

que governa (de acordo com a lei); e o poder judiciário (que atribui a cada um o seu, segundo a lei), na pessoa do juiz (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*). São como as três proposições num raciocínio da razão prática: a maior, que contém a lei de uma vontade, a menor, a ordem de se conduzir segundo a lei, ou seja, o princípio de sua subsunção sob a maior, e a conclusão, que contém o veredicto legal (a sentença), o que é de direito, no caso que se trata" (*Rechtsl.*, VI, §45, 313). Apesar da comparação com o raciocínio ser um tanto artificial, o importante é a caracterização do soberano como legislador, as leis tendo valor universal, do responsável pelo governo como aquele que dá as regras de subsunção dos casos particulares sob as leis e do poder judiciário como aquele que profere a sentença. Há uma diferença entre o primeiro poder e os demais, com a supremacia do primeiro, na medida em que promulga as leis que serão aplicadas pelos poderes executivo e judiciário.

Os três poderes são dignidades. Kant diferencia preço de dignidade. Preço implica algo de valor relativo, que pode ser trocado por outro como equivalente. Dignidade se refere a algo situado acima do preço, com valor intrínseco, incondicional, incomparável. O que tem valor em si mesmo remete à autonomia, "fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional". (*Grundl.* IV, 435/6). A dignidade do homem consiste em ser legislador e se submeter ao mesmo tempo à sua própria legislação. Da idéia do Estado provêm necessariamente os três poderes, que são dignidades políticas, que contêm a relação do soberano com os súditos, o povo unido enquanto legislador e os indivíduos enquanto submetidos à lei (*Rechtsl.*, VI, §47, 315). Os três poderes têm valor intrínseco, e, assim considerados, o poder legislativo é irrepreensível, o executivo é irresistível e a sentença do judiciário, irrevogável, ou seja, inapelável (§48).

O poder legislativo deve ser de tal forma, que não possa prejudicar ninguém, pois é dele que provém o direito. A maneira de impedir que se faça mal a alguém é que cada um participe das decisões que lhe digam respeito, de tal modo que não haja exceção, e que estas valham para todos, tenham valor universal, sejam leis; por isso, o poder legislativo só pode estar com a vontade unida do povo (§46).

O poder executivo é detido pelo regente do Estado, rei ou príncipe. Ele delega a administração do Estado aos ministros, a quem se subordinam os magistrados. Prescreve regras que possibilitam a aplicação das leis emanadas do poder legislativo, suas ordens são decretos e regulamentos concernentes a casos particulares. É um poder independente, que não deve ser exercido pelo soberano legislador, pois o regente está submetido às leis. A distinção dos poderes adquire aqui contornos próprios, a independência do executivo é relativa, podendo ser deposto ou sua administração ser modificada pelo soberano: ele só não pode ser punido (§49). Não se verifica assim nítida separação dos poderes.

Quanto ao terceiro poder, este tem vínculos marcados com os dois primeiros, mas nem o soberano nem o regente do Estado devem julgar, pois poderiam cometer injustiça. O legislador não pode julgar, uma vez que teria de se haver como particular e seria indigno o governante correr o risco de ser injusto. Eles nomeiam juízes como magistrados. Mas o povo é que julga a si mesmo por meio de representantes escolhidos que formam o júri. O tribunal decide e o poder executivo possibilita que seja atribuído ou devolvido a cada o seu (§49).

Uma "reflexão" de Kant é esclarecedora quanto às relações dos três poderes: "O poder supremo do Estado/soberano — *Staatsoberhaupt* — representa uma tríplice pessoa: como legislador é soberano — *Souverain* —, não tem ninguém acima dele e todos estão sob ele. Como governante — *Regirer* —, que repousa sobre as leis e deve distribuir a felicidade, está submetido às leis, podendo ser coagido, não podendo ser, portanto, uma única e mesma pessoa que o soberano. Como juiz, está sob as leis e o governo, deixa que todos participem do bem-estar e reparte a felicidade segundo as leis do soberano e a vontade do regente (...) Estas três pessoas só podem estar unidas na divindade, que compreende todas estas perfeições ao mesmo tempo" (Rx. 7971). Aqui temos o tema também encontrado na *K.p.V.* e na *Rel.*, só em Deus os três poderes podem estar unidos; nos homens, devem estar separados em pessoas distintas. O poder legislativo não se subordina a nenhum outro, enquanto o executivo está sob as leis do legislativo; o judiciário, apesar de distinto dos dois primeiros poderes, está submetido de alguma maneira aos mesmos. A exigência da distinção dos poderes é reafirmada,

todavia, parece dar-se uma espécie de relação hierárquica entre estes.

A soberania popular é o fundamento dos três poderes. No legislativo, não há dúvida, por estar com a vontade unida do povo; no judiciário, por seguir as leis do legislativo e porque o povo julga a si mesmo por meio de seus representantes; no executivo, na medida em que deve seguir as leis e é controlado pelo legislativo, uma vez que pode ser deposto por este. "Os três poderes no Estado, que provêm do conceito de um ser comum em geral (*res publica latius dicta*), são apenas várias relações da vontade unida do povo; originada *a priori* da razão, é uma idéia pura de um soberano — *Staatsoberhaupt* —, que tem realidade prática objetiva" (*Rechtsl.*, VI, §51, 338). A distinção dos poderes acompanha as possíveis relações da vontade unida do povo, mas o fundamento é o mesmo, pois a vontade, no caso, é única.

Os três poderes, enquanto pessoas morais, são coordenados entre si, um completa o outro, mas também são subordinados de tal modo, que um não possa tomar a função do outro, e se articulam de maneira que cada um siga àquele que lhe é superior, e os poderes finalmente se unam na administração da justiça (§48). Com a distinção dos três poderes, o Estado mantém sua autonomia seguindo às leis da liberdade, mas é na união desses poderes que "consiste a prosperidade — *Heil* — do Estado (*salus reipublicae suprema lex est*), que não deve ser entendida como o bem-estar do cidadão nem sua felicidade, pois esta talvez possa ser atingida de maneira mais cômoda e agradável no estado de natureza (como Rousseau afirma), ou ainda num governo despótico; mas deve ser entendida como o estado de maior concordância da constituição com os princípios do direito, tal como a razão por um imperativo categórico torna obrigatório a que aspiremos" (§49, 318). É afirmada ao mesmo tempo a importância da distinção dos poderes para que seja preservada a liberdade e sua união visando a realização dos fins do Estado. As funções distintas logicamente devem ser executadas por pessoas diferentes, na medida em que são falíveis, mas devem agir em conjunto; dá-se uma distinção dos poderes, e não uma separação. O ideal continua sendo a divindade em que se possa pensar a distinção e a união dos poderes sem dificuldades. Em relação aos homens, essa questão só pode ser dimensionada completamente na idéia,

pois, na empiria, tanto a separação dos poderes em pessoas distintas quanto a sua absorção em uma só pessoa apresenta dificuldades; contudo, é preferível que estejam separadas.

Kant, entretanto, não mantém a defesa da distinção dos poderes em todos os textos. Acontece aqui o que ocorre também em relação à soberania, que não é a mesma em todas as passagens, como já visto: em certos textos, o chefe do Estado absorve as prerrogativas do povo, havendo nesse caso absorção dos três poderes pelo governante. Além disso, na maior parte das vezes Kant está preocupado apenas com a distinção entre legislativo e executivo, sem se referir ao judiciário.

O fato de haver separação institucional entre os poderes legislativo e executivo não é entretanto garantia suficiente de que haja distinção dos poderes. Kant toma o exemplo da Inglaterra para mostrar como uma instituição pode ser usada para encobrir a realidade. Procurar-se-ia iludir o povo apresentando a Inglaterra como não sendo regida por um poder absoluto, mas por um monarca limitado pela lei. A vontade do monarca seria limitada pelas duas câmaras, havendo a representação popular, que possibilitaria a defesa dos interesses do povo. Mas efetivamente isso não ocorre, pois as câmaras só decidem o que é proposto pelos ministros, que manobram fazendo com que algumas propostas suas não sejam aceitas para dar a impressão de que o parlamento é autônomo. Os representantes, por sua vez, estão mais preocupados consigo próprios e com suas famílias do que com os seus representados. Uma boa pedra de toque para se verificar se um monarca é absoluto ou se seu poder é limitado é saber se este pode ou não declarar a guerra sem consultar o povo. Ora, "o monarca da Grã-Bretanha conduziu muitas guerras, sem para isto buscar nenhum consentimento. Logo, este rei é um monarca absoluto, o que segundo a constituição não deveria ser; mas ele pode sempre passar por cima desta, porque por meio das forças do Estado detém o poder de conferir todos os cargos e dignidades, podendo assim estar seguro do assentimento dos representantes do povo. Este sistema de corrupção precisa, decerto, não ter publicidade para dar resultados. Permanece por isto sob um véu transparente de segredo" (*Streit*, VII, 90).

No caso da Inglaterra, apesar de à câmara dos representantes caber a defesa dos interesses do povo, ela apenas ratifica o arbítrio

do monarca. Tanto os representantes quanto o monarca vão contra a idéia da distinção dos poderes. Pois o essencial nessa distinção é que são vários os aspectos da vontade unida do povo e por isso o que importa é a concordância com os princípios do direito. Um regime em que não haja, além do monarca, uma ou duas câmaras, pode estar mais próximo da idéia de distinção dos poderes do que esse da Inglaterra, no qual a divisão é apenas institucional, e cuja corrupção sufoca o direito. Pois o monarca, enquanto legislador, pode procurar estar de acordo com a soberania popular; enquanto governante, procurar adotar uma outra perspectiva e cumprir a lei, como também, num terceiro plano, fazer justiça. De qualquer forma, é um dever, um imperativo categórico, que se encaminhe, que se aspire à distinção dos poderes junto com a união, numa constituição que concorde com os princípios do direito, de tal forma que o papel das pessoas, do arbítrio pessoal, vá cedendo lugar ao império da lei.[30]

g. Constituição republicana

A relação entre soberano, chefe de Estado e povo pode ser concebida de três maneiras: "Ou *um* único no estado comanda todos, ou *alguns*, iguais entre si, unidos comandam a todos os outros, ou *todos* juntos comandam a cada um e portanto também a si mesmos; ou seja, a forma do Estado é autocrática, aristocrática ou demo-

30. A terminologia política kantiana apresenta dificuldades de várias ordens. Alguns termos são provenientes da linguagem política vigente em seu tempo, bem como reportam a instituições políticas da época. Kant estabelece distinção entre conceitos, em alguns trechos, que não considerará em outras passagens da mesma obra. Além disso, vários termos apresentam pequenas diferenças, nuances que desaparecem noutros textos.

O termo diretório — *Directorium* — é usado na *Rechtsl.* (§49) correspondendo a governo, o poder executivo enquanto pessoa moral, seguindo aqui a denominação da instituição prussiana: "Na Prússia do século XVIII a autoridade administrativa chamava-se *'General-ober-finanz-krieges-und-domänen-direktorium'*, abreviando *'Generaldirektorium'*" (Ritter, *op. cit.*, 1971, 311).

Outro termo vinculado à realidade prussiana, mas que acarreta dificuldade por ser usado também na teoria política em sentido algo diferente, é a palavra magistrado — *Magistrat*. O problema maior é que, sendo um "conceito empírico", e não uma construção teórica, carrega o significado histórico, do que resulta ambíguo o seu uso na teoria (Burg, P. *op. cit.*, 190). Na Prússia, o

crática" (*Rechtsl.*, VI, §51, 338). Haveria ainda duas formas adulteradas, a oligarquia e a oclocracia e também as constituições mistas, mas Kant apenas as menciona. O motivo alegado por Kant para não se estender nestas subdivisões é que isso o levaria muito longe. Na verdade o desviaria de seu propósito, pois essas classificações não apresentam muito interesse na perspectiva da análise desenvolvida, que é jurídico-política, e mesmo a mera divisão das três formas iniciais não tem sentido por si só: "Na distinção da forma de Estado não importa muito, no que diz respeito à pessoa soberana, se o poder legislativo no Estado pertence a um, a vários ou a todos. Pois a lei, se deve ser um princípio jurídico do dever, precisa ser observada em todas essas formas como proveniente da vontade geral do povo" (*Vor. Z. ew. Fried.* XXXIII, 164). O importante é que o soberano no exercício de seu poder esteja de acordo com a vontade geral. As diversas formas importam quando se quer saber se todas podem possibilitar este acordo e se algumas delas o facilitariam.

Introduzindo a questão da maneira como o poder é exercido, Kant amplia o âmbito da análise e assim: "As formas de um Estado (civitas) podem ser classificadas ou segundo a diferença das pessoas que detêm o poder supremo do Estado, ou segundo a maneira de governo — *Regierungsart* — do povo por seu soberano, qualquer que ele seja" (*Z. ew. Fried.* VIII, 352). No primeiro caso, trata-se da forma de soberania — *Form der Beherrschung (forma imperii)* — e, no segundo, da forma de governo — *Form der Regie-*

---

magistrado era autoridade administrativa e ao mesmo tempo judiciária; no §49 da *Rechtsl.*, o magistrado aparece no poder executivo abaixo dos ministros e também como juiz, o que leva a uma situação equívoca. Kant toma como modelo o magistrado de Königsberg, que era a autoridade local inspecionada pela administração central. "O magistrado representa o último reduto da auto-administração que foi defendida com êxito, em Königsberg, durante quase todo o século XVII" (Ritter, *op. cit.*, 257).

A terminologia utilizada por Kant para designar o soberano, o poder legislativo e o executivo é ampla, às vezes usa termos distintos para designá-los, às vezes o mesmo termo: *Souverän, Staatsoberhaupt, Oberhaupt, Oberherr, oberster Befehlshaber, Monarch, oberste Staatsgewalt.* A possibilidade de equívocos é grande, pois, além de utilizar todas essas palavras, Kant reúne elementos do direito natural e do direito positivo, com mais de uma concepção da soberania e da divisão dos poderes (Burg, *op. cit.*, 191 e 215 e segs.). Para determinar o sentido exato de cada palavra se faz necessária a análise do contexto, e evidentemente a tradução torna-se praticamente impossível.

rung (forma regiminis). As formas da soberania seriam as três citadas, e seriam duas as formas de governo: republicana e despótica.

A forma de governo diz respeito à maneira pela qual o poder supremo é exercido. Na forma republicana o poder executivo é separado do legislativo, e o governo obedece às leis promulgadas pelo soberano, que devem estar de acordo com a vontade geral. No despotismo, os poderes não são separados, o que permite àquele que legisla fazê-lo de maneira arbitrária, uma vez que segue apenas sua vontade, por concentrar também o poder executivo, se completa a arbitrariedade. Como o legislador não pode ele mesmo executar suas leis, "toda forma de governo que não é representativa, não é propriamente uma forma — *Unform*" (*Z. ew. Fried.* VIII, 352) é uma anomalia.

O termo representação está vinculado, na caracterização da forma republicana de governo, à atribuição dos poderes legislativo e executivo a duas pessoas distintas: a dificuldade que se apresenta consiste em saber por que a separação dos poderes constituiria um sistema representativo, e quem representaria a quem. Alguns textos apontam claramente para a representação popular por meio dos deputados: "Toda verdadeira república é, e não pode ser senão um sistema representativo do povo, que em seu nome cuida de seus direitos, pela união de todos os cidadãos por meio de seus delegados (deputados)" (*Rechtsl.*, VI, §52, 341). Outros textos, entretanto, indicam como representante o chefe do Estado, "cuja vontade, apenas porque representa a vontade geral do povo, dá ordens aos súditos como cidadãos" (*Theor. Prax.* VIII, 304). Tanto os deputados quanto o chefe do Estado representam o povo, e assim talvez se possa compreender a insistência na distinção entre o legislador e o executor, na caracterização do republicanismo. Como assinala Weil: "A dificuldade parece proveniente do fato de Kant considerar o povo, mesmo representado (no sentido moderno) por delegados, como o soberano em pessoa, quando se trata do poder legislativo, enquanto o príncipe representa no que diz respeito às decisões do poder executivo".[31] Na base da ação tanto do governante quanto dos deputados deve estar a vontade geral que se expressa de maneira

31. Weil, E. "Kant et le problème de la politique" in *La Philosophie politique de Kant*. Paris, PUF, 1962, 14.

diferente nos dois casos, daí a representação adquirir um sentido vinculado à separação do legislativo e executivo, o que não significaria necessariamente princípio eletivo, pois o chefe do Estado/governante não é eleito, mas deve relacionar-se de alguma forma com a vontade geral. As leis devem ser promulgadas "como se" o tivessem sido pela vontade unida de todos, e o governo deve agir em concordância com essa vontade.

O acordo de uma forma de soberania com o direito depende da realização máxima do princípio representativo em seus dois aspectos, o que poderia explicar a avaliação da democracia, feita por Kant: "Dentre as três formas do Estado, a da democracia, no sentido próprio da palavra, é, necessariamente, um despotismo, porque estabelece um poder executivo em que todos decidem sobre e também contra um único (sem seu consentimento); portanto, cada decisão é tomada por todos, que entretanto não são todos, o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade" (*Z. ew. Fried.* VIII, 352). A "democracia direta" seria um despotismo, pois, tratando do particular, a vontade de todos deixa de sê-lo para tornar-se a vontade de uma parcela do povo contra um, ou alguns dos cidadãos. Não havendo diferença entre a lei e a regra que possibilite a sua aplicação ao caso particular, seria assim possível a promulgação de uma lei contra um cidadão particular, o que destruiria a própria noção de lei e introduziria a arbitrariedade. Esta só pode ser evitada com o princípio da representação, que preserva a vontade geral em sua universalidade e em seu caráter ideal. Não é possível tomar a vontade unida do povo empiricamente, dado que necessariamente haveria discórdia entre os cidadãos, e ela deixaria de ser a vontade unida. A universalidade, a idealidade e a racionalidade da vontade geral tornam a democracia impossível.

A aplicação do princípio da representação permite indicar entre as formas da soberania qual pode vir a estar mais de acordo com o republicanismo. Quanto menor for o número de governantes, maior será a representação e mais fácil de se aproximar por reforma da constituição republicana. "Por esta razão, na aristocracia é mais difícil do que na monarquia se atingir esta única constituição jurídica perfeita, e só é possível atingi-la na democracia por meio de uma revolução violenta" (*Z. ew. Fried.* VIII, 353). A democra-

cia, pelos seus vícios inerentes, não pode ser reformada ou melhorada gradativamente, como é essencialmente despótica só pode ser transformada radicalmente. A autocracia é a forma privilegiada, e mesmo quando despótica, é preferível às demais, pois a tirania de um só é mais suportável que a tirania de vários. Kant distingue a monarquia da autocracia: "A expressão monárquico no lugar de autocrático não convém ao conceito que se quer indicar aqui; o monarca é aquele que possui o poder supremo, enquanto o autocrata, ou aquele que comanda por si mesmo, possui todo o poder; este é o soberano, aquele o representa" (*Rechtsl.*, VI, §51, 339). A autocracia é preferível, enquanto despotismo, às outras formas; a monarquia, porém, encontra-se num nível superior, é o poder de um só, mas que representa o soberano, representa a vontade unida do povo. A monarquia tem as melhores condições de se transformar num regime constitucional, em que a continuidade do sistema representativo é garantida, o que é fundamental, no sentido de que não apenas o governo presente seja bom, como também seu sucessor. Não bastaria o déspota esclarecido, o ideal seria uma constituição republicana.

Uma constituição, para Kant, tem caráter duradouro, não se baseia apenas em eventos históricos contingentes e costumes mais ou menos arraigados, como as formas de soberania, nem depende fundamentalmente do esclarecimento do chefe do Estado, como nas formas de governo. A constituição republicana está de acordo com a razão, tem caráter essencial, e deve contar com instituições que garantam continuamente a realização do direito. A constituição republicana insiste no sistema representativo, que é apresentado pelo modo de governo republicano, e aprofunda o sentido desta exigência com uma ampla visão de um Estado de direito. "Para se conhecer a constituição republicana numa comparação com cada uma das outras, precisa-se observar que a constituição (*constitutio*) de um Estado (*civitas*), enquanto quiser ser apropriada ao direito da humanidade, deve se fundar nos princípios (da liberdade e igualdade), ou seja, ser republicana segundo o espírito; ao contrário, a constituição que não se institui segundo aqueles princípios, chama-se despótica" (*Vor. Z. ew. Fried.* XXXIII, 164). O elemento essencial na diferenciação com o despotismo são os princípios sobre os

quais se funda a constituição, o que está em causa é a defesa do direito dos homens.

A constituição republicana é aquela que "se funda primeiramente no princípio da liberdade dos membros de uma sociedade (como homens); em segundo lugar, no princípio da dependência de todos em relação a uma legislação única e comum (como súditos); e, em terceiro lugar, na lei da igualdade de todos (como cidadãos) — é a única que provém da idéia do contrato originário, sobre o qual deve ser fundada a legislação jurídica de um povo" (*Z. ew. Fried.* VIII, 349). A constituição republicana é uma idéia da razão ligada à idéia do contrato originário, reafirmando a liberdade civil, a igualdade dos homens, além de sua sujeição a um sistema legal, válido para todos, e que se origina na vontade unida do povo. Corresponde à idéia do direito dos homens e à da justiça, é uma constituição que garante a realização do direito, devendo para isso ser representativa.

Como idéia, a constituição republicana serve de padrão de medida para os governos, a quem cumpre se aperfeiçoar continuamente. Mesmo os governos não republicanos têm a obrigação de seguir o espírito do republicanismo: "É dever do monarca, se bem que reine — *herrschen* — de maneira autocrática, governar de maneira republicana (não democrática)" (*Streit*, VII, 91), como se o povo fosse o autor das leis, mesmo se, segundo a letra, o povo não seja consultado nem tenha seus direitos garantidos. A noção "maneira de governo republicano", permite a Kant uma forma de compromisso com as constituições históricas efetivas. Um governo pode continuar sendo autocrático segundo a letra e ser republicano no espírito. A noção "constituição republicana" mantém a exigência das reformas constitucionais no sentido da aproximação da letra ao espírito.

h. Paz perpétua

Os Estados existem isolados mas entram necessariamente em relação uns com os outros; em termos jurídicos, evidenciam-se algumas questões básicas a esse relacionamento: "1) os Estados, considerados em suas relações exteriores recíprocas, estão por natureza num estado não jurídico (como selvagens sem leis); 2) este

é um estado de guerra (do direito do mais forte), mesmo não havendo guerra efetiva ou combate contínuo (hostilidade) (...); 3) é necessária uma federação dos povos — *Volkerbund* —, segundo a idéia de um contrato social originário (...); 4) esta associação não deve conter um poder soberano (como numa constituição civil), mas apenas um consórcio — *Genossenschaft* (federação) —, uma associação que pode ser dissolvida a qualquer momento e que deve ser renovada de tempos em tempos" (*Rechtsl.*, VI, §54, 344). As relações entre os Estados assemelham-se às relações dos homens no estado de natureza, vigorando a ausência de direito. Para escapar a essa situação de guerra, Kant propõe uma solução análoga à constituição do estado jurídico pelo contrato social, com o estabelecimento de uma federação das nações. As dificuldades, entretanto, serão maiores nesse caso. Um homem pode forçar a outro a se associar consigo para a formação do estado civil, em que o que é de cada um é garantido por um poder supremo, ficando assim todos em segurança. Um Estado não pode forçar um outro da mesma maneira, pois um poder supremo acima deles não garantiria a independência de cada Estado. Ao contrário, se houvesse um poder supremo mundial, as soberanias nacionais seriam destruídas e, o que é pior, se estabeleceria uma tirania universal que se basearia certamente no país mais forte e que acabaria dominando completamente os demais. A associação que pode pôr fim ao estado de guerra deveria ser uma federação de Estados livres, na qual as particularidades e o poder de cada Estado fossem respeitados.

A federação não pode ser instalada bruscamente, requer um processo lento, tanto mais que há um vínculo estreito entre a constituição de cada país e a efetivação e o aperfeiçoamento da federação. "A possibilidade de realização (realidade objetiva) desta idéia de federalismo, que deve se estender gradualmente a todos os Estados e conduzir à paz perpétua, pode ser representada. Se acontecesse, por sorte, que um povo poderoso e esclarecido se constituísse numa república (que por natureza deve inclinar-se para a paz perpétua), esta proporcionaria um centro de aliança federativa para os outros Estados, que se associariam àquela, para assegurar a situação de liberdade dos Estados segundo a idéia do direito das gentes, e poderia estender-se pouco a pouco por outras alianças deste tipo" (*Z. ew. Fried.* VIII, 356). Com governos tirânicos não é possível começar a

construção da federação, pois os tiranos são belicosos, dado que não teriam muito a perder com as guerras. A constituição republicana, pelo contrário, é naturalmente inclinada para a paz, pois se os cidadãos forem consultados sobre o início de alguma hostilidade contra outro país, pensarão nas conseqüências funestas que esta poderia acarretar: impostos e devastações, além de que serão chamados a combater pessoalmente (*idem*, 351). O núcleo inicial da federação deverá ser uma nação que por seu exemplo atraia outras nações.

O estabelecimento e consolidação de uma constituição republicana numa nação exige, por outro lado, o estabelecimento de relações leais entre os Estados. Uma república não pode se afirmar enquanto tal se é assediada por nações tirânicas que a ameaçam, pois, nesse caso, teria que voltar a maior parte de suas energias para a preparação de sua defesa, reforçar a centralização do comando, e eventualmente o governo deveria tomar medidas de emergência sem consultar o povo. Kant enfatiza a interdependência entre as constituições de cada Estado, em que o direito deve ser respeitado e legalizadas as relações interestatais. O processo de consolidação das repúblicas caminha paralelo ao estabelecimento da federação das nações e da instauração da situação da paz.

Como na relação dos indivíduos, o "meu" e o "teu" exteriores dos Estados só se tornam peremptórios numa situação legal de paz, pois o que é adquirido ou conservado pela guerra é provisório (*Rechtsl.*, §61). O direito internacional é uma etapa necessária na consolidação do sistema do direito, e a "idéia da razão de uma comunidade pacífica e completa de todos os povos sobre a Terra (...) não é um princípio filantrópico (ético), mas um princípio jurídico" (*Rechtsl.*, VI, §62, 352). Dada a esfericidade da Terra e portanto os limites em que os homens estão encerrados, estes devem estabelecer relações legais que legitimem a posse do solo em plano mundial.

A questão básica não é se a paz perpétua pode ou não ser efetivada, pois, mesmo que fosse uma idéia irrealizável, "os princípios políticos, que tendem a este fim, ou seja, que tendem a operar tais alianças entre os Estados, servindo para uma *aproximação* contínua deste fim, não o são, mas, como tal aproximação está fundada no

dever e também é tarefa fundada no direito dos homens e dos Estados, ela é certamente realizável" (*Rechtsl.* VI, §61, 350). A paz perpétua é uma tarefa a ser cumprida passo a passo, mesmo que nunca seja atingida; é uma idéia que se articula com outras idéias político-jurídicas que também são princípios para a direção da ação, os homens devendo agir "como se" fossem realizáveis.

SEGUNDA PARTE:
DIREITO, PROPRIEDADE E ESTADO

1. ESPECIFICIDADE DO DIREITO

A análise da relação da moral com o direito exige que se precise o sentido desses termos, que têm, às vezes, uma acepção ampla e outra restrita. Ao distinguir as leis da natureza das leis da liberdade, o termo moral, em Kant, adquire sentido amplo; aquelas últimas são denominadas de leis morais. Kant afirma que essas leis, enquanto dizem respeito "apenas às ações exteriores e sua legalidade (*Gesetzmässigkeit*), chamam-se jurídicas; mas, se exigem também que essas mesmas (leis) devam ser os princípios de determinação (*Bestimmungsgründe*) das ações, elas são éticas, e diz-se: o acordo com as primeiras é a legalidade (*Legalität*) das ações, o acordo com as segundas, a moralidade (*Moralität*) das ações" (*Rechtsl.*, VI, 214). Moral em sentido amplo compreende a doutrina dos costumes englobando tanto o direito quanto a ética. Por isso, não se podem tomar como correlatos os pares moral/direito e moralidade/legalidade. Uma leitura que os identificasse levaria a uma separação entre direito e ética sem apontar para os elementos comuns.[32] Quanto à ética (*Ethik*), Kant assinalou que significava a doutrina dos costumes em geral, e posteriormente passou a designar apenas parte dessa, a doutrina da virtude (*Tugendl.*, VI, 379). Como divisão da doutrina dos costumes (da moral), o direito se opõe à ética (doutrina da virtude), e não à moral, que é mais ampla que esta; o que pode confundir é a denominação de moralidade ao acordo das ações com as leis éticas. (Convém notar que nem sem-

32. "Kant separou de maneira estrita a ética do direito. À primeira é própria a moralidade, a consciência ética, à segunda a legalidade (*Legalität*), a correspondência à lei jurídica (*Gesetzmässikeit*)." G.A. Walz, *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes*, Berlim, 1982, 192; *apud* G. Luf, *Freiheit und Gleichheit*. Viena-Nova York, Springer-Verlag, 1978, 53.

pre Kant mantém os sentidos das palavras tal como foram firmados aqui, o que evidentemente não facilita a tarefa do leitor.)

Para Kant alguns conceitos são comuns às duas partes da metafísica dos costumes, entre eles, o dever e a obrigação. Dever entendido como "a ação à qual alguém é obrigado. É pois a matéria da obrigação"; esta entendida como "a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico" (*Rechtsl.*, VI, 222). Antes de insistir nos pontos comuns entre o direito e a ética, convém explicar a distinção entre ambos. Já se opuseram as leis que se relacionam a ações exteriores, que estão em conformidade com elas, às leis que exigem ser o princípio de determinação das ações. A distinção dos dois campos vai se localizar na diferença do móbil: "a legislação que faz de uma ação um dever e, ao mesmo tempo, deste dever um móbil (*Triebfeder*) é ética. Mas aquela que não inclui o móbil na lei, e por conseguinte admite também um outro móbil que não a idéia do dever ela mesma, é jurídica" (*Rechtsl.*, VI, 219). Na primeira, o móbil, ou seja, "o princípio subjetivo do desejar" (*Grundl.*, IV, 427, Abril, p. 228), é o próprio dever. A ação é realizada não apenas conforme um princípio objetivo de determinação válido universalmente, mas também é realizada pelo dever, com um sentimento de respeito pela própria lei moral. Assim, o móbil é o respeito pela lei moral; apenas este móbil é basicamente ético. A lei jurídica, entretanto, admite um outro móbil que não a idéia do dever, no caso, móbiles que determinem o arbítrio de maneira patológica (e não prática ou espontânea), ou seja, por sentimentos, sensíveis, que causam aversão, pois a lei deve obrigar de alguma maneira eficaz. Retomando a distinção já feita, no plano jurídico há legalidade, ou seja, a correspondência da ação com a lei, mesmo que o móbil seja patológico; e no plano ético há moralidade, em que esta correspondência não é suficiente, sendo exigido ainda que o móbil da ação seja o respeito pela lei.

No plano jurídico não se fica no âmbito da intenção, apenas a exterioridade das ações é considerada. "Os deveres, segundo a legislação jurídica, só podem ser deveres exteriores, pois esta legislação não exige que a idéia deste dever, que é interna, seja por si mesma princípio de determinação do arbítrio do agente, e, como ela precisa de móbiles apropriados às leis, apenas pode ligar as leis a móbiles exteriores. A legislação ética, ao contrário, faz também de

ações interiores deveres, mas sem exclusão das exteriores, aplica-se a tudo o que é dever em geral" (*Rechtsl.*, VI, 219). Segundo a legislação jurídica, os deveres são exteriores e seus móbiles também, o que possibilita o julgamento do cumprimento ou não da ação e também os meios de forçar sua realização. Como a legislação ética exige que o móbil seja o respeito à lei, ela não pode ser uma legislação exterior, pois não se pode determinar a intenção por leis exteriores, dado que a intenção não pode ser controlada por um juiz que não seja o próprio agente. Entretanto, a legislação ética pode admitir deveres de uma legislação exterior e fazê-los seus, assim, todos os deveres pertencem de alguma forma à ética. Falando da liberdade, Kant assinala que as leis jurídicas dizem respeito à liberdade em seu uso externo, e a ética tanto ao uso externo como interno; e as compara com a filosofia teórica: "No espaço estão apenas os objetos do sentido externo, no tempo, porém, estão todos, tanto os objetos do sentido interno quanto do externo: porque as representações de ambos são representações, e, enquanto tais, pertencem juntos ao sentido interno" (*Rechtsl.*, VI, 214). Há deveres que são diretamente éticos, mas os deveres jurídicos, na medida em que são deveres e dizem respeito também à legislação interior, são indiretamente éticos. Por exemplo, cumprir um contrato é um dever jurídico, tanto assim que alguém pode ser obrigado por uma coerção externa a efetivá-lo; mas, se o móbil externo não pode, eventualmente, ser exercido, mesmo assim no plano ético continua a ser um dever o cumprimento do contrato, com a diferença de que, neste caso, a ação seria virtuosa, e não apenas conforme ao direito. "A doutrina do direito e a doutrina da virtude se distinguem não tanto pelos deveres diferentes, como pela diferença da legislação, que liga um ou outro móbil à lei" (*Rechtsl.*, VI, 220). Apesar de poder ter deveres comuns com o direito, a ética não tem um modo de obrigação exterior como o direito.

Há uma certa complicação no sistema kantiano, como ressalta Dulckeit,[33] quando todo dever é considerado dever de virtude (os deveres jurídicos considerados como indiretamente éticos), e, além disso, todos os deveres sendo vistos como abrangidos pelo dever ético geral. Torna-se, entretanto, mais compreensível quando se

---

33. G. Dulckeit, *op. cit.*, 15

entende o dever ético como dizendo respeito "apenas ao aspecto formal da determinação da vontade, que por meio de uma intenção virtuosa (*tugendhafte Gesinnung*) é o princípio de determinação do arbítrio".[34] Os deveres de virtude e os deveres jurídicos subordinam-se aos ético-gerais; por isso, divide-se o "sistema da doutrina geral dos deveres em doutrina do direito (*ius*), o qual pode compreender leis externas, e a doutrina da virtude (*ethica*), que não pode compreendê-las" (*Tugendl*, VI, 379). Direito e virtude participam da doutrina dos costumes e têm os mesmos fundamentos últimos, o que é conseqüência da unidade da razão prática, as duas legislações são provenientes da autonomia da vontade. "A lei autônoma do imperativo categórico é pensada ao mesmo tempo como lei da vontade própria (ética), como também da vontade dos outros (direito)."[35] A autonomia da vontade é o fundamento das duas legislações, o princípio supremo da doutrina dos costumes é o imperativo categórico (*Rechtsl.*, VI, 226).[36] (A questão da autonomia será retomada adiante.)

Tanto a definição do direito quanto seu princípio universal são compostos pelos mesmos elementos básicos. "O direito é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser unido ao arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade" (*Rechtsl.*, VI, 230). A lei universal do direito é por sua vez assim formulada: "Age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal" (*idem*, 231). Trata-se das relações externas, das ações de pessoas que possam realmente influenciar a ação dos outros; nessa perspectiva não interessam as intenções, e a lei universal do direito não é necessariamente tomada como móbil da ação (dado que não se trata de virtude, mas de direito). O que importa não é a matéria do arbítrio (o fim visado por alguém), mas a forma da relação dos arbítrios (*idem*, 230), ou seja, quando se negocia um objeto não é considerado se alguém será ou não beneficiado por ele, o que importa é apenas a forma da relação dos arbítrios, os dois contra-

34. *Idem*, 12.
35. *Idem*, 16.
36. Cf. K. Lisser, *Der Begriff des Rechts bei Kant*. Berlim, 1922, 9 e ss. (Trad. de Alejandro Rossi, *El Concepto del Derecho en Kant*. Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, 14 ss.)

tantes sendo considerados livres e iguais e a coexistência de suas liberdades estando de acordo com uma lei universal. Os elementos básicos são dois: de um lado, a relação mútua dos arbítrios e, de cutro, a universalidade da lei.

O primeiro elemento afirma a especificidade do direito à medida que trata da relação externa das pessoas, mas ao mesmo tempo caracteriza a liberdade como coexistência ou limitação mútua da liberdade, o que é ressaltado na *Theor. Prax.*: "O direito é a limitação da liberdade de cada um como condição de seu acordo com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal" (VIII, 290). Essa concepção da liberdade como limitação recíproca é condizente com a defesa da liberdade individual, o direito de cada um indo até onde começa o do outro. Já a universalidade da lei aponta para a razão prática, para o direito como um dos ramos da doutrina dos costumes. As leis sendo dadas *a priori* e fundadas na liberdade entendida como autonomia. A tensão entre a liberdade entendida como limitação recíproca e a liberdade como autonomia estará presente em várias partes da obra de Kant.

Se o direito diz respeito às relações exteriores e não pode ter como móbil o próprio dever, precisa de uma coerção (*Zwang*) exterior que exija a realização de uma ação determinada. [No plano da virtude há não uma coerção exterior, mas pessoal (*Selbstzwang*) (*Tugendl.*, VI, 379).] Quando alguém que emprestou dinheiro a um outro tem o direito de exigir a devolução, isto não significa que pode persuadi-lo a pagar a dívida, mas que uma coerção legal force o devedor a isso; no caso, "direito e competência para coagir significam a mesma coisa" (*Rechtsl.*, VI, 232). O problema que se apresenta é o da conciliação da coerção com a liberdade, que é resolvido com o seguinte raciocínio: "Tudo o que é injusto é um obstáculo à liberdade segundo leis universais, mas a coerção é um obstáculo ou resistência que acontece à liberdade. Por conseguinte: se um certo uso da liberdade mesma é um obstáculo à liberdade segundo leis universais (ou seja, é injusto), então a coerção, que lhe é oposta, como impedimento ao obstáculo da liberdade, está de acordo com a liberdade segundo leis universais, ou seja, é justa" (*Rechtsl.*, VI, 231). A coerção está de acordo com a liberdade porque ela é o obstáculo àquele que vai contra a liberdade, a faculdade de coagir aquele que é injusto é justa. Kant chega a comparar

o direito com o movimento dos corpos; a limitação da liberdade, sua coexistência e a "lei da coerção recíproca que está de acordo necessariamente com a liberdade de cada um sob o princípio da liberdade universal" seriam análogas à "lei da igualdade da ação e da reação" (*idem*, 232; ver *Theor. Prax.*, VIII, 292).[37] Encontra-se aqui de novo a mesma tensão; a coerção recíproca, a lei da igualdade da ação e reação, de um lado, e, de outro, o princípio da liberdade universal.

***

Essa tensão no pensamento kantiano propicia uma pluralidade de interpretações. Além disso, juristas de orientação positivista procuram trazer Kant para o seu lado, o mesmo acontecendo com pensadores liberais, democratas ou socialistas, que buscam em Kant um adepto de suas respectivas posições. (Isso sem falar na polêmica sobre o caráter crítico ou não da filosofia do direito kantiana.)

Interpretações divergentes, na medida em que exploram um aspecto do pensamento kantiano, excluindo outros, podem ensinar muito sobre as dificuldades internas do texto analisado; o que é particularmente verdade no caso da noção de direito, sua relação com a moral e a concepção de liberdade. Nesse sentido, vejamos três interpretações, duas referentes à questão da relação moral e direito e uma sobre a noção de liberdade.[38]

---

37. "Há, pois, analogia entre a relação jurídica das ações humanas e a relação mecânica das forças motrizes: eu nunca posso fazer nada contra alguém sem dar-lhe o direito de fazer o mesmo contra mim, sob as mesmas condições; da mesma forma, nenhum corpo pode agir sobre outro com sua força motriz sem que com isso o outro aja sobre ele da mesma maneira. Aqui o direito e a força motriz são coisas bem distintas, mas em sua relação há absoluta semelhança" (*Prol.*, IV, 357, Abril, 175).

38. A escolha foi estratégica para a exposição do argumento que está sendo desenvolvido e não tem a pretensão de ser representativa das diversas posições.
M.A. Cattaneo, em *Dignità Umana e Pena nella Filosofia di Kant* (Milão, Giuffrè Editore, 1981, 120), repertoria quarenta e cinco autores que trataram da relação da moral com o direito e ordena as suas interpretações em três grupos: "O primeiro, o grupo das interpretações que definirei como 'intermediárias', sustenta que Kant tem uma posição oscilante, ou não claramente definida, em relação ao problema das relações entre moral e direito, ou que em seu pensa-

Solari, por exemplo, que está preocupado com a independência do direito em relação à moral, centra sua leitura nessa questão. Kant teria, para ele, o mérito de haver afirmado a autonomia do direito, como Maquiavel o mérito de afirmar a autonomia da política diante da moral. A autonomia do direito teria uma significação histórica importante dentro de uma perspectiva liberal contra o Estado absoluto. Pois este pretendia "estender a sua ação ao domínio ético e contribuir com seus meios à felicidade dos indivíduos. Na especulação dirigida a distinguir o direito da moral, estava implícita a questão da natureza e dos limites da atividade política no respeito do indivíduo".[39] O liberalismo encontraria em Kant sua forma jurídica, como havia encontrado em Locke sua forma econômica.

Em outro trabalho, Solari desenvolve mais o problema, colocando a questão da metafísica do direito. Seria, como a metafísica da natureza, um sistema de princípios para compreender e unificar a experiência jurídica, ou, como a ética, daria normas práticas para a ação jurídica? Aceita como resposta a primeira alternativa. Solari desenvolve a analogia apresentada por Kant entre o direito e a matemática, "que não seria extrínseca e simbólica mas íntima e perfeita".[40] O problema jurídico é pensado como o da coexistência das liberdades exteriores, como uma pluralidade de forças que estão em equilíbrio, em termos da lei da igualdade da ação e da reação. "A síntese jurídica vem a ser, portanto, uma síntese mecânica externa (...) somos induzidos a crer que a doutrina do direito é, para Kant,

---

mento moral e direito não estão nem estreitamente ligados nem rigidamente separados; o segundo é o das interpretações que sustentam a tese da rígida separação entre moral e direito no pensamento de Kant, baseada sobretudo na coerção como elemento característico do direito; o terceiro é aquele das interpretações que afirmam a presença na filosofia prática de uma substancial conexão entre a moral e o direito, ou de uma subordinação do segundo à primeira (baseado numa desvalorização do elemento 'coerção' e uma acentuação do elemento 'dever')".

39. G. Solari, *La Formazione Storica e Filosofica dello Stato Moderno*. Turim, G. Giappichelli, 1962, 95. G. Vlachos, em *La Pensée Politique de Kant*. Paris, PUF, 1962, 264, abordando também outros pensadores além de Kant, escreveu: "É a necessidade de traçar limites estritos à ação do Estado que engendra, no seio do liberalismo alemão do fim do século XVIII, a tendência em assegurar ao direito uma autonomia doutrinal tão completa quanto possível em relação à moral".

40. G. Solari, *Studi Storici di Filosofia del Diritto*. Turim, G. Giappichelli, 1949 (cap. VII: "Scienza e Metafisica del Diritto in Kant"), 214.

mais um produto da razão pura que da razão prática, devendo incluir-se mais entre as ciências teóricas que entre as ciências éticas e deontológicas. Se se pensa que a aplicação dos critérios e dos métodos matemáticos mede, para Kant, a validade teórica do valor do saber e o grau de sua perfeição, a ciência do direito encontra-se numa condição de favor em relação a todas as outras disciplinas morais, podendo construir com precisão matemática e *a priori* os seus conceitos."[41]

Solari talvez vá longe demais na afirmação da analogia do direito com a matemática e a teoria do movimento, o que está de acordo com sua leitura da teoria do direito e da concepção da liberdade como liberais, e com a exigência da separação radical entre direito e moral. O custo dessa leitura é um certo "esquecimento" da noção de autonomia, da unidade da razão prática e da metafísica dos costumes, apesar de Solari tentar mostrar o acordo entre o direito e a moral. A sua análise não considera, porém, que a metafísica dos costumes engloba a doutrina do direito e a doutrina da virtude, bem como a ênfase kantiana na universalidade racional da lei prática.

Um trabalho que vai numa direção oposta aos de Solari em dois aspectos fundamentais, embora seja bem anterior, é o de Lisser. Em primeiro lugar, quando coloca a ética em sentido restrito (doutrina da virtude) junto com o direito, como partes da ética em sentido amplo (doutrina dos costumes). Em segundo lugar, pela avaliação do conceito de liberdade e a analogia com a lei da igualdade da ação e reação, o que será desenvolvido aqui.

Para Lisser, a dificuldade maior do conceito kantiano de direito consiste em não considerar devidamente a economia e partir então do estado de natureza com sua situação de luta. O conceito de direito não parte das relações sociais, mas "do conceito de um indivíduo ameaçado por todos os outros. Assim, desde o princípio, se tornou impossível para Kant encontrar uma definição do direito que fosse algo além de uma simples tautologia". A perspectiva individualista leva a uma concepção da liberdade como limitação recíproca e procura-se "delimitar a esfera da liberdade de um indivíduo

---

41. *Idem*, 215.

com relação à dos demais",[42] o que é tão infecundo como a definição do direito. Nessa perspectiva, Kant pode fazer uma analogia do direito com a lei da igualdade da ação e da reação, uma vez que no estado jurídico haveria "igualdade entre ação e reação dos arbítrios que se limitam reciprocamente". O erro da analogia consiste em ser o estado jurídico uma idéia, uma tarefa a ser realizada, e não apenas uma situação de fato onde forças efetivas estão em confronto; a analogia faz perder justamente o vínculo do direito com a ética em sentido amplo. "Esta analogia conduz pois ao erro e pode-se supor que a definição tautológica do direito de Kant baseie-se nela."[43] A única definição da liberdade que está de acordo com o sistema kantiano é a da liberdade como autonomia, o que no plano jurídico poderia ser formulado desta maneira: cada um obedece às leis externas às quais poderia aderir. E haveria assim um acordo com a ética em sentido amplo e seu princípio de autonomia.

O interessante no confronto entre Lisser e Solari é que cada um deles tem de recusar ou não insistir em aspectos da filosofia kantiana. Solari deixa de lado a doutrina dos costumes, e Lisser recusa a definição de direito e uma das definições de liberdade, para poder encontrar a coerência do sistema na noção de autonomia. Contra Lisser poderia ser dito que Kant não parte do homem ameaçado simplesmente, pois o ponto de partida é transformado, uma vez que o estado de natureza é uma idéia, e não um fato; é o correlato da exigência de entrar no estado civil, que é uma exigência *a priori*, racional. No caso, o ponto de partida seria então a exigência racional. E mesmo quando trata da coexistência dos arbítrios Kant insiste que essa coexistência se dá sob leis universais, e, de novo, entra a perspectiva universal da racionalidade. Mas, de qualquer forma, Lisser toca num problema cujo sentido seria interessante pesquisar, pois, mesmo que a perspectiva da racionalidade possa ser encontrada em todos os passos, resta a questão do porquê da manutenção lado a lado da doutrina do contrato social, do estado de natureza, a coexistência dos arbítrios, a limitação da liberdade de

42. Lisser, *op. cit.*, 22; trad. 27.
43. *Idem*, 23; trad. 28.

um pela dos outros, e a tão citada analogia do direito com a lei da ação e reação.

Encontram-se algumas pistas para o desenvolvimento da questão num artigo de Norberto Bobbio, no qual este procura caracterizar as duas noções de liberdade presentes no pensamento kantiano. Para analisar a questão em Kant, Bobbio primeiro estabelece uma distinção entre os dois sentidos básicos da palavra liberdade (o que teria sido feito por Benjamin Constant): "Liberdade significa ora a faculdade de realizar ou não certas ações, não sendo impedido por outros que convivem comigo, ou pela sociedade como um complexo orgânico ou simplesmente pelo poder estatal; ora o poder de não obedecer a outra norma senão aquela que eu mesmo me imponho".[44] A primeira concepção é a liberal, defendida por Montesquieu, e a segunda, a democrática, defendida por Rousseau. O curioso é que se encontrariam em Kant as duas, a democrática seria a definição explícita e a liberal, aquela que orientaria a sua teoria. A definição explícita seria encontrada em várias passagens, por exemplo, em *Z. ew. Fried.* (VIII, 350) ou na *Rechtsl.* (§46). Mas na definição do direito, na concepção do Estado e na filosofia da história a concepção liberal seria predominante; e para Bobbio "a concepção liberal da história — a história como teatro dos antagonismos — sustenta, no pensamento de Kant, a concepção liberal do direito — o direito como condição de coexistência das liberdades individuais — e a concepção liberal do Estado — o Estado tendo por fim não guiar os sujeitos à felicidade, mas garantir a ordem".[45] A preocupação maior de Bobbio está em distinguir as duas concepções de liberdade para classificar o pensamento de Kant como liberal. Mas ele abre a perspectiva para se pensarem as relações do direito com a filosofia da história, e se pensar que a manutenção das duas concepções pode estar vinculada com o compromisso de uma antropologia política individualista e a exigência universalizante da razão.

---

44. N. Bobbio, "Kant e le Due Libertà", in *Da Hobbes a Marx*. Nápoles, Morano Editore, 1974, 147.
45. *Idem*, 161.

Voltando às questões anteriores, temos de reconhecer que o direito tem sua especificidade para Kant, a coerção é uma de suas características fundamentais, os elementos liberais são inegáveis; mas a doutrina do direito pertence a uma *Metaphysik der Sitten* e a noção de autonomia é essencial para seus princípios básicos. Uma análise desta noção na moral e no direito e o exame da noção de direito natural poderão servir para esclarecer um pouco estas questões.

2. AUTONOMIA E DIREITO NATURAL

Na filosofia kantiana o problema do vínculo da liberdade com a lei, da liberdade com a obediência, receberá uma solução seguindo o caminho aberto por Rousseau, que afirmara: "a obediência à lei que o homem prescreveu a si mesmo é liberdade" (*Du Contrat Social*, L. I., c. VIII; P. III, 365). Dessa maneira a lei poderá ser pensada não apenas como restrição à liberdade; a obediência à lei e a espontaneidade da liberdade poderão ser pensadas juntas, e não em oposição. Esse tema é de tal modo fundamental na filosofia kantiana, que Beck propõe chamá-lo, "por analogia à 'revolução copernicana', a 'revolução rousseauísta' em filosofia moral", se bem que "enquanto Rousseau estabelecia o liame essencial entre lei e liberdade primordialmente no domínio político, em que sua doutrina foi adotada com pouca mudança por Kant, a doutrina do governo autônomo pelos livres cidadãos de uma República é aprofundada por Kant numa concepção moral, metafísica, e mesmo religiosa".[46] Rousseau produz a revolução no plano da teoria política, ao vincular a justificação da obediência com a autoria da lei por aqueles que devem respeitá-la. Kant "aprofundaria" o tema no plano moral, ao desenvolver a questão da autonomia da vontade, situando-a como princípio da moralidade.[47] No plano político a teoria de Rousseau teria sido transformada, por Kant, bem mais do que pretende Beck. De qualquer forma, a "revolução rousseauísta" é central tanto na moral como na filosofia política e do direito kantiana.[48]

---

46. L.W. Beck, "Les Deux Concepts kantiens du vouloir dans leur Contexte Politique", in *La Philosophie Politique de Kant*. Paris, PUF, 1962, 130.
47. A afirmação de que Kant aprofundou a doutrina rousseauísta é freqüente, contudo seria mais interessante se fosse acompanhada da análise do que poderia significar a apropriação de uma problemática que nasce no plano da teoria política e passa para a moral, ou, de uma maneira mais ampla, o que significa o "aprofundamento" das questões políticas francesas e inglesas na filosofia alemã.
48. Nesta seção será ampliada a análise da especificidade do direito, insistindo-se na importância da noção de autonomia. Assim será vista uma maneira de se entenderem as diferenças, mas também os vínculos do direito com a ética; a noção de autonomia "alargada", possibilitando uma fundamentação para as idéias político-jurídicas. Esse exame das relações sistemáticas não exclui o que já foi escrito sobre as dificuldades que a coexistência das duas concepções de liberdade apresentam, as quais reaparecerão nas seções seguintes.

Kant entende a autonomia da vontade como "aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo que as máximas da escolha estejam incluídas, simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal" (*Grundl.*, IV, 440; Abril, p. 144). A autonomia em sentido estrito exige não apenas que a lei não seja dada pelo objeto, como também que a vontade não seja determinada por inclinações sensíveis. Se a vontade busca a lei fora dela mesma, ou é determinada por inclinações sensíveis, deixa de ser legisladora e passa a ser heterônoma. A vontade, se é autônoma, só pode ser determinada objetivamente pela lei moral e subjetivamente pelo respeito por esta lei (ver: *Grundl.*, IV, 400; Abril, p. 114). O móbil da vontade deve ser a própria lei, por isso, "pode-se dizer de toda ação conforme à lei, que entretanto não foi feita por causa da lei, que é moralmente boa simplesmente segundo a letra, mas não segundo o espírito (a intenção — *Gesinnung*)" (*K.p.V.*, V, 72). No plano ético, a ação não apenas é realizada conforme o dever, mas é realizada por dever, o móbil é incluído na lei, tem-se de cumprir a letra e também estar de acordo com o espírito. No plano do direito, admite-se um móbil diferente da idéia do dever, interessando a conformidade ou não da ação à lei, sem levar em conta o móbil. Mais ainda, no direito os móbiles "devem ser tirados de princípios patológicos de determinação do arbítrio, as inclinações e aversões, e entre estas mais da espécie das últimas, porque deve ser uma legislação que coage, e não um atrativo que convida" (*Rechtsl.*, VI, 219). As leis jurídicas precisam ter condições de obrigar de maneira efetiva, com a possibilidade de forçar com uma situação desagradável aqueles que possam pretender infringi-la. O arbítrio é determinado por princípios patológicos aversivos. Pode-se estar de acordo com a lei por si mesma, mas não é isso que importa, e sim a conformidade da ação com a lei. Dessa forma, no direito não se realiza a autonomia da vontade, como na ética, pois aquele comporta móbiles que introdu-

---

Infelizmente só tomei conhecimento do livro de Rohden, V. *Interesse da Razão e Liberdade* (São Paulo, Ática, 1981) quando a redação deste trabalho estava praticamente concluída, não podendo assim utilizá-lo no enriquecimento da discussão de vários tópicos, principalmente a questão da autonomia.

zem a heteronomia.[49] Isso não significa que o direito seja alheio à autonomia da vontade. Ao contrário, desde que "toda heteronomia do arbítrio não fundamente por si mesma nenhuma obrigação" (*K.p.V.*, V, 33), a obrigação jurídica, bem como a exigência de coexistência das liberdades segundo uma lei universal, deve basear-se na razão prática. Apesar de os móbiles do direito o impedirem de realizar a autonomia completamente como a virtude, a coerção jurídica não impede a liberdade, ao contrário, ela serve de "impedimento ao obstáculo da liberdade" (*Rechtsl.*, VI, 231). Deve haver, portanto, algo em comum entre a liberdade como autonomia da ética e a liberdade jurídica.

A autonomia em sentido estrito, tal como foi definida por Kant, desempenha seu papel no direito na medida em que o imperativo categórico é o princípio supremo da doutrina dos costumes; mas a legislação e os deveres jurídicos, apesar de terem um fundamento comum com as leis e deveres éticos, são distintos destes: "O conceito de dever está imediatamente em relação a uma lei (ainda que eu abstraia todo fim como a matéria desta lei), como indica o princípio formal do dever no imperativo categórico: 'Age de tal maneira que a máxima de tua ação possa tornar-se uma lei universal'. Mas na ética esta lei é pensada como a lei de tua própria vontade, não como aquela da vontade em geral, que poderá também ser a vontade dos outros: em que seria dado um dever de direito, que não pertence ao campo da ética" (*Tugendl.*, VI, 388-9). Na ética, a lei é o princípio de determinação subjetivo e objetivo, e é pensada como lei da própria vontade; no direito, a lei pode também ser a vontade de outro, o que fundará um dever externo jurídico. As relações das vontades no direito serão pensadas sob uma vontade em geral, o que remete para a autonomia no direito, pois todos participam da legislação à qual se submetem, as relações jurídicas devendo dar-se sob as leis universais da liberdade; dessa forma a liberdade externa (jurídica) é definida como "a faculdade de não

---

49. Sobre esta questão escreveu Goyard-Fabre: "Reconhecer que a virtude é para ela mesma seu próprio fim e fundar o direito estrito sobre a possibilidade de uma coerção exterior resulta em distingui-los como autonomia e heteronomia. Tal é, segundo Kant, a diferença essencial entre moral e direito: a moral só é possível por referência às idéias de pessoa e autonomia, às quais o direito não recorre" (Goyard-Fabre, *op. cit.*, 68).

obedecer a nenhuma lei externa, senão àquelas às quais possa dar meu consentimento" (*Z. ew. Fried.*, VIII, 350). A autonomia poderá ser pensada em sentido amplo, como a exigência de participação de todos na legislação, não levando em conta o móbil; volta-se assim de certa forma a Rousseau, pensando-se a autonomia no plano jurídico e político.[50] A concepção positiva da liberdade servirá como fundamento comum das idéias político-jurídicas como estado de natureza, contrato originário, constituição republicana, paz perpétua. O contrato originário apresenta no plano político a exigência da autonomia, exige a soberania popular, servirá como padrão de medida para a legislação, uma vez que uma lei será justa se puder provir da vontade unida de todo o povo. A idéia do contrato vincula-se à idéia do Estado como união dos homens sob leis jurídicas necessárias *a priori*, e exige-se uma constituição republicana que garanta a realização dessas leis; esta constituição deverá permitir a formulação de uma federação das nações que vise à paz perpétua. Estas idéias político-jurídicas formam um sistema de padrões que proporcionam os critérios de justeza das leis e instituições políticas.

---

50. Para uma leitura ampla da noção de autonomia ver: B. Rousset, *La Doctrine Kantienne de l'Objectivité. L'Autonomie comme Devoir et Devenir* (Paris, Vrin, 1967). Para Rousset, na metafísica do direito de Kant haveria a adição de um mínimo de elemento empírico, ou seja: "A simples existência empírica de alguma coisa que é exteriormente dada à razão. Têm-se as leis da autonomia relativas às relações possíveis entre ela e uma existência externa em geral" (508). Mas não se pode levar em conta os dados empíricos particulares, os fatos e as características das coisas ou das pessoas; a metafísica do direito terá de ser construída a partir da simples forma da liberdade e, "tratando da propriedade ou da sociedade, nós nos contentamos em explicitar 'o acordo da liberdade com ela mesma'; a existência das coisas e das pessoas é apenas a ocasião de precisar o conteúdo das idéias e dos princípios que já havíamos posto: a autonomia e o respeito do ser racional como fim em si no mundo moral; nenhum fim novo lhe é ajuntado: a dedução do direito é inteiramente 'analítica'. A única diferença é que a autonomia é agora definida em sua relação com a exterioridade: ela reveste uma aparência nova" (509). Do ponto de vista do sujeito individual o direito "parece ser uma lei que realiza a liberdade enquanto esta lhe é puramente exterior, e representaria apenas uma limitação de seu poder, uma coerção devida à presença das coisas e de outros sujeitos; de outro lado, na medida em que ele só define as suas relações externas, não concerne a racionalidade intrínseca das intenções de sua vontade, mas somente seus atos e sua conformidade exterior com à racionalidade em geral" (509).

Em virtude de sua liberdade o homem exige um governo no qual o povo legisle (*Streit*, VII, 87). Neste sentido se insere a afirmação de que por meio dos poderes legislativo, executivo e judiciário, o "Estado (civitas) tem a sua autonomia, ou seja, se forma e se preserva segundo leis da liberdade" (*Rechtsl.*, §49, 318). A autonomia do Estado não é a mera independência em relação a outros Estados ou a sua auto-suficiência, pois contém a exigência de realização, não da felicidade, mas da universalidade das leis da liberdade. Ela é possível pela união dos poderes distintos que remetem à soberania popular; a salvaguarda do Estado consistindo na maior concordância da constituição com os princípios do direito, que, por sua vez, se fundam na autonomia da vontade. A exigência da autonomia percorre e dá unidade ao direito e à política, e também aponta para sua coesão com a ética, apesar de suas diferenças. Tanto a ética quanto o direito afirmam o vínculo da liberdade com a lei na forma de obediência à lei que foi prescrita pelo homem para si mesmo, provindo a coesão da unidade da razão prática.

Como a noção de autonomia proporcionou uma solução para a questão do vínculo da liberdade com a lei, resta explicar por que a lei moral e também a jurídica são formuladas como imperativos. Se o homem é legislador, por que pensar em termos de deveres de virtude e de deveres jurídicos? A lei moral vale para todo ser racional, mas para os seres racionais limitados como os homens que têm desejos e inclinações sensíveis, e por isso podem seguir móbiles que não coincidem com a lei, a vontade não está sempre em conformidade com a razão, daí a determinação da vontade segundo leis ser uma obrigação (*Nöthigung*), e "a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo" (*Grundl.*, IV, 413; Abril, 124). Uma vontade santa seguiria a lei objetiva sem ser obrigada, a lei não apareceria para ela como um imperativo, pois a vontade estaria sempre de acordo com a razão.[51]

51. "É um erro muito comum dizer que, para Kant, a lei moral é sempre uma ordem ou um imperativo. Ao contrário, cabe fazer uma distinção nítida entre a lei moral e o imperativo moral. A lei moral aparece para nós sob condições humanas como uma ordem ou imperativo, porque em nós a razão não tem controle completo sobre as inclinações; mas essa característica não pertence à lei moral como tal.

O homem, entretanto, deve ser considerado sob dois pontos de vista: enquanto sensível, tem inclinações e apetites que o colocam no plano das leis heterônomas naturais; ao mesmo tempo, enquanto inteligência, pertence ao mundo inteligível, é autônomo. É legislador enquanto pertence ao mundo inteligível, mas, como pertence também ao mundo sensível e está sujeito a inclinações que o podem afastar da lei racional, esta é considerada como um imperativo. O duplo ponto de vista é também essencial no plano do direito, como aí a coerção é externa, acrescenta-se também o problema das penas para os crimes cometidos e a questão de se o criminoso é também autor da lei: "Como co-legislador que dita a lei penal, é impossível que eu seja a mesma pessoa que aquela que como súdito é punida segundo a lei; pois como tal, ou seja, como criminoso, é impossível que eu tenha um voto na legislação (o legislador é santo). Quando promulgo uma lei penal contra mim como um criminoso, então é em mim a pura razão jurídico-legislativa (homo noumenon) que me submete à lei penal, como alguém capaz de um crime, conseqüentemente como uma outra pessoa (homo phaenomenon) junto com todos os outros numa união civil" (*Rechtsl.*, VI, 335). Cada um é legislador do ponto de vista inteligível; a legislação é da razão pura, e todos são co-legisladores porque são racionais. As leis jurídicas como as leis éticas provêm da mesma razão prática, e para entendê-las deve-se adotar o mesmo ponto de vista, o do mundo inteligível; mas, como os homens também pertencem ao mundo sensível, tanto as leis éticas como jurídicas aparecerão como imperativos, e as ações conforme às leis, como deveres.

Direito Natural

Da mesma forma que Kant mantém certos conceitos básicos da filosofia política dos séculos XVII e XVIII, como estado de natureza, contrato originário, constituição republicana (transformando-os em idéias), conserva o termo direito natural referindo-se à disciplina que enfeixa aqueles conceitos. Aquela, como estes, ser-

---

Para a vontade de um ser perfeito, a lei moral é a lei da santidade; para a vontade de todo ser racional finito, é uma lei do dever." H.J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia University of Pennsylvania Press, 1971, 70.

ve de norma, de modelo ideal vinculado à autonomia do homem: "A idéia de uma constituição de acordo com o direito natural dos homens, ou seja, que aqueles que obedecem às leis devam, reunidos, legislar, se encontra na base de todas as formas de Estado" (*Streit*, VII, 90-91). Tem-se assim um critério para as reformas e melhoramentos da constituição a serem promovidos pelo chefe do Estado e também um critério para a elaboração das leis positivas: as leis que o povo não pode promulgar para si mesmo, o legislador não pode proclamá-las para o povo.

O direito natural é aquele que não é estatutário, é o "direito cognoscível *a priori* pela razão de todos os homens" (*Rechtsl.*, VI, §36, 296); é o sistema das leis jurídicas racionais *a priori*. Assim o direito natural não pode ser identificado apenas com o direito no estado de natureza. Na reflexão nº 7.084, Kant levanta a questão: "Visto que a expressão '*natürlich Recht*' é empregada de maneira ambígua, devemos servir-nos de uma sutileza, para evitar esta ambigüidade. Nós distinguimos o '*Naturrecht*' do '*natürlichen Recht*'". Na *Rechtslehre* essa distinção é retomada: "A divisão suprema do direito natural (*Naturrecht*) não pode consistir (como acontece às vezes) em natural e social (*natürliche und gesellschaftliche*), devendo ser aquela do direito natural e civil (*natürliche und bürgerliche Recht*): o primeiro é chamado direito privado, o segundo direito público. Pois o estado de natureza não é o oposto do estado social, mas do civil" (VI, 242). O direito natural (*Naturrecht*) engloba tanto o direito privado (direito natural em sentido estrito) quanto o direito público. A distinção entre direito natural e direito positivo não se confunde com a distinção entre direito natural privado e direito público (direito civil). O direito público pode ser visto tanto no plano das leis racionais, e portanto do *Naturrecht*, quanto no plano das leis positivas.[52]

A lei natural é necessária e provém *a priori* de um legislador universal, da idéia da vontade unida do povo, da própria razão, já o "direito positivo (estatutário) provém da vontade de um legislador" (*Rechtsl.*, VI, 237), por isso a lei positiva é contingente (*zufällig*) e arbitrária (*willkürlich*) (*idem*, 227). Como as leis positivas provêm de um legislador determinado que detém o poder no Estado, for-

52. Ver Dulckeit, *op. cit.*, 47.

mam uma legislação efetiva; e o Estado tem meios coercitivos de fazer com que estas sejam obedecidas. Mas tanto as leis naturais quanto as positivas são externas: "Em geral as leis obrigatórias, pelas quais uma legislação exterior é possível, chamam-se leis exteriores (*leges externae*). Entre estas estão as cuja obrigação pode ser reconhecida *a priori* pela razão, mesmo sem legislação exterior, e são com efeito exteriores, porém leis naturais; outras, ao contrário, que sem legislação exterior efetiva não obrigam (assim, sem esta não seriam leis), chamam-se leis positivas. Pode ser pensada portanto uma legislação exterior que contenha apenas leis positivas; mas seria preciso que uma lei natural precedesse e fundasse a autoridade do legislador (ou seja, a faculdade de obrigar os outros pelo seu simples arbítrio)" (*Rechtsl.*, VI, 224).

Diferentemente das leis éticas, as leis jurídicas naturais são exteriores, mas como aquelas fundam-se *a priori* na razão. O direito natural nos termos de Dulckeit[53] tem um valor ideal (regulativo) e um valor real (obrigatório). Serve de padrão de medida ideal para o legislador, mas o obriga, como também aos indivíduos. Essa obrigação é *a priori*, racional e indica sua origem comum com a ética.[54] Como a idéia do soberano, ser de razão representando o povo inteiro, vai precisar de uma pessoa física para se efetivar (*Rechtsl.*, VI, 338), da mesma forma o direito natural, apesar de obrigar, precisa das leis para se efetivar com segurança: "A legislação civil tem como seu princípio supremo essencial realizar o direito natural do homem, o qual no *statu naturali* (antes da união civil) é uma simples idéia, ou seja, submeter a prescrições públicas universais acompanhadas da coerção apropriada, conforme às quais a cada um pode ser assegurado ou proporcionado seu direito" (Carta a Jung-Stilling, março de 1789, citada por Eisler, 453; Ak. XI, 10).[55] Assim, a legislação civil positiva pode realizar o direito

53. Dulckeit, *op. cit.*, 51-52.

54. Como ressaltou d'Entrèves: "A noção do direito natural participa ao mesmo tempo do caráter legal e do moral. Talvez a melhor descrição do direito natural é que ele proporciona um nome para o ponto de intersecção entre o direito e a moral". A.P. d'Entrèves, *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*. Londres, Hutchinson, 1979, 111.

55. "Todo direito da natureza é sem a ordem civil uma mera doutrina da virtude e tem o nome de direito simplesmente como um plano para possíveis leis coercitivas exteriores, portanto da ordem civil" (Rx. 7.084).

natural na medida em que fornece instrumentos coercitivos que forçam o cumprimento das leis naturais. A legislação positiva acrescenta à obrigação da lei natural, que é uma obrigação racional, uma obrigação vinculada à coerção pública externa, garantindo dessa forma que a lei não seja violada.

Entretanto, como as leis positivas provêm da vontade de um legislador, são arbitrárias e contingentes, e só obrigam quando são promulgadas, quando são leis exteriores efetivas. Para que essa obrigação não seja um mero ato de força, deve estar fundada em algo além do arbítrio do legislador; tanto este quanto as leis que promulga precisam de um fundamento. A autoridade do legislador está fundada no direito natural que deve fornecer "os princípios imutáveis para toda legislação" (*Rechtsl.*, VI, 229).[56] A legislação civil deve realizar o direito natural, mas, por outro lado, o direito natural dá o fundamento racional à legislação positiva. Surge, entretanto, um problema: a possibilidade de a lei positiva estar em desacordo com o direito natural. Kant afirma que ela deve ser obedecida assim mesmo, e, mais ainda, que é um imperativo obedecer à autoridade atualmente no poder, não admitindo o direito de resistência. Como em relação à noção de soberania encontram-se aqui algumas dificuldades e tensões no pensamento kantiano.

---

56. "Divisão geral da doutrina do direito em natural e positivo, este não apenas não deve contradizer aquele mas também no que diz respeito ao princípio da legislação deve ser derivado daquele *a priori*" (*O.P.*, XXI, 462); ver também *Rechtsl.*, VI, §9, 256.

3. DOUTRINA DA PROPRIEDADE

O estado de natureza, para Kant, é uma idéia, e não um fato do passado, sendo caracterizado como uma situação não de injustiça, mas de ausência de justiça (*Rechtlosigkeit, status iustitia vacuus*). Ausência de justiça, na medida em que não há um juiz competente para decidir os casos controversos, o que não significa ausência de direito no estado de natureza. Nesse estado, "embora cada um, segundo seus conceitos de direito, possa adquirir alguma coisa exterior por ocupação ou contrato, esta aquisição é apenas provisória enquanto não contiver a sanção de uma lei pública, porque não é determinada por nenhuma justiça (distributiva) pública nem garantida por nenhum poder que exerça este direito" (*Rechtsl.*, VI, §44, 312). A diferença entre estado de natureza e estado civil consiste no fato de que, no último, há uma legislação pública, justiça distributiva e um poder coercitivo, de modo que as leis sejam obedecidas. Mas nos dois estados há o direito de aquisição das coisas exteriores e, mais ainda, "segundo a forma, as leis sobre o meu e o teu no estado de natureza contêm o mesmo que elas prescrevem no estado civil, na medida em que este é pensado somente segundo conceitos da razão pura" (*idem*, 313). No estado civil, entretanto, há a possibilidade de realização do direito natural, e o que era provisório pode tornar-se peremptório. Como o estado de natureza não é uma realidade histórica, mas uma idéia, é "segundo sua essência pura e simplesmente o pressuposto lógico de um estado civil em geral, como também o direito no estado de natureza representa, sem dúvida, o *prius* lógico perante o direito de uma constituição civil".[57] Assim, justamente porque é possível a posse, mesmo que provisória, no estado de natureza é que será um mandamento sair desse estado. (*Rechtsl.*, IV, §44, 312).

---

57. Dulckeit, *op. cit.*, 36. O homem isolado é portador tanto da lei ética quanto da lei jurídica natural que vale no estado de natureza e no estado civil, o que leva à prioridade lógica do direito no estado de natureza em relação ao estado civil: "Quando Kant começa sua doutrina do direito tratando do direito na situação não estatal (*nichtstaatlichen Zustande*), é pura e simplesmente uma conseqüência de seu ponto de partida que reside no indivíduo — o homem isolado como portador da lei moral (*Sittengesetzes*)". Haensel, W. *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlim, Kant-Studien Ergänzungsheft 60, 1926, 39; *apud* Luf, *op. cit.*, 79.

Kant distingue o direito inato do adquirido. O segundo pressupõe um ato jurídico, ao contrário do primeiro, que cabe a todos os homens imediata e naturalmente. O direito inato é um único, um "direito originário que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade", ou seja, "a liberdade (independência do arbítrio que obriga do outro), contanto que possa subsistir junto à liberdade de todos os outros, segundo uma lei universal" (*Rechtsl.*, VI, 237). Vinculada e mesmo compreendida na liberdade está a "igualdade inata, ou seja, a independência, não ser obrigado por vários outros, senão àquilo que se possa também obrigá-los reciprocamente; portanto, a qualidade do homem de ser seu próprio senhor (*sui iuris*)" (*idem*). Correspondendo à distinção do direito inato e adquirido, o meu e o teu são pensados como podendo ser interiores e exteriores. O interior (a liberdade) é inato e, como tal, não apresenta dificuldades para sua fundamentação; já o exterior é adquirido e deverá ser tratado de maneira detalhada.

Os objetos exteriores que podem ser meus ou teus são de três tipos: "1. uma coisa (corporal) fora de mim; 2. o arbítrio de um outro para uma ação determinada (*praestatio*); 3. o estado de um outro em relação a mim, segundo as categorias da substância, causalidade e comunidade entre mim e os objetos exteriores de acordo com as leis da liberdade" (*Rechtsl.*, §4, 247). A esses tipos de objetos correspondem as três partes do direito privado. O direito real (*Sachenrecht*), que trata da possibilidade de se adquirir uma coisa corporal; o direito pessoal, que trata da possibilidade de se ter a prestação de alguma coisa por outra pessoa, a possibilidade de transferência de alguma coisa de uma pessoa para outra, por meio de um contrato; e o direito pessoal, segundo uma modalidade real (*auf dingliche Art persölichen Recht*) que comporta aspectos dos dois anteriores uma vez que se trata da posse de algo como sendo uma coisa, mas cujo uso não pode ser feito como tal, pois trata-se de uma pessoa. Tanto o direito real quanto o pessoal, ou o pessoal segundo uma modalidade real, estão condicionados à resolução da questão da possibilidade da posse de um objeto exterior, o que é desenvolvido em duas etapas: na primeira sendo analisada a possibilidade de se ter algo de exterior como seu e na segunda a maneira de se adquirir algo. Assim, pode-se afirmar que o direito privado kantiano está essencialmente baseado na questão da posse.

A posse é entendida como "a condição subjetiva da possibilidade do uso em geral" e o meu segundo o direito como "algo ao qual eu estou tão ligado, que o uso que um outro possa fazer sem meu consentimento me lesaria" (*Rechtsl.*, VI, §1, 245).[58] Uma dificuldade imediata diz respeito à natureza desta ligação do sujeito com o objeto, pois "algo de exterior só pode ser meu, desde que eu possa supor possível que porventura eu venha a ser lesado pelo uso que um outro faça de uma coisa da qual eu não estou, porém, em posse" (*idem*). O meu segundo o direito supõe uma ligação com a coisa que ultrapasse a relação imediata temporal e espacial com o objeto; desse modo, eu poderia ser lesado por outro, mesmo não estando em posse do objeto neste momento. Essa situação de poder ser lesado e, portanto, de estar em posse de um objeto que entretanto não estou em posse, leva a uma antinomia em que tese e antítese se chocam: "É possível ter algo de exterior como meu, ainda que eu não esteja em posse do mesmo"; e antítese: "Não é possível ter algo de exterior como meu, se não estou em posse do mesmo" (§7, 255). O choque destas conduz a distinções obrigatórias na noção de posse; seria contraditório "ter algo de exterior como seu, se o conceito de posse não fosse capaz de ter significações diferentes, ou seja, a posse sensível e a posse inteligível, nas quais se poderia entender, em uma, a posse física, e na outra, a simples posse jurídica do mesmo objeto" (§1, 245). Essa distinção fundamental entre a posse sensível, física, empírica, ou *possessio phaenomenon*, e a posse inteligível, jurídica, ou *possessio noumenon*, resolve a contradição. As duas proposições são verdadeiras, desde que se entenda, na primeira, a posse como empírica e, a segunda, como posse inteligível (§7, 255). Na tese, posse é enten-

---

58. Kant não faz a mesma distinção entre posse (*Besitz*) e propriedade (*Eigentum*) estabelecida atualmente, em que a noção de posse indica a situação da detenção, do domínio de fato, e a noção de propriedade indica a situação jurídica de domínio sobre algo. Pode-se dizer, com Luf, que Kant não distingue "com precisão posse e propriedade" (Luf, *op. cit.*, 81); por isso, fala-se em geral tanto da teoria kantiana da posse quanto da teoria kantiana da propriedade. No *Kant Lexikon* de Eisler, na palavra *Besitz* encontra-se apenas a indicação para que se veja *Eigentum*, apesar de Kant usar com mais freqüência a primeira palavra que a segunda. A concepção kantiana de posse abrange tanto o que se entende atualmente por posse quanto o que se entende por propriedade, a distinção sendo feita no âmbito da própria noção de posse.

dida como empírica e o "ter" como posse inteligível, ou seja, é possível ter (de maneira inteligível) algo de exterior como meu, ainda que eu não esteja em posse (física) do mesmo. Na antítese, a posse é entendida como inteligível e o ter como posse física; isso significa que "apenas posso possuir fisicamente algo de exterior, se a posse é jurídica; o mero 'ter' físico não é ainda posse".[59] Dessa maneira, pode-se entender a proeminência da posse jurídica e logo uma "analogia torna-se manifesta: como a doutrina da antinomia da crítica da razão pura contém a prova indireta para a verdade do idealismo transcendental, assim a doutrina da antinomia da crítica da razão prática-jurídica deve conter a prova indireta para a verdade do *idealismus juridicus*" (*idem*, 200). Nas *Vorarbeiten*, Kant opõe ao princípio "realista" que se funda apenas na posse física, o princípio da idealidade da posse: "O princípio da possibilidade do meu e o teu exteriores a nós é assim o princípio da idealidade da posse como a condição suficiente da diferença do meu e o teu. Ao contrário, o princípio da exclusiva realidade objetiva da posse física torna impossível o meu e o teu exteriores" (*Vor. z. Rechtsl.* XXIII, 235). Retomando o início deste parágrafo, só poderei dizer que algo exterior é meu se puder considerar-me lesado pelo uso que outro fizer desse objeto, mesmo que eu não esteja fisicamente em posse dele, o que será possível em termos da posse inteligível.

A palavra *Eigentum* aparece pela primeira vez na *Rechtslehre*, no parágrafo 17, em que "propriedade da substância" tem o mesmo sentido e substitui a expressão empregada algumas linhas acima: "posse jurídica da substância" (ver 268 l.33 e 269 l.1). Neste mesmo parágrafo, em que é feita a dedução do conceito da aquisição originária é definida a propriedade: "O objeto exterior, que segundo a substância é o seu de alguém, é a propriedade — *Eigentum (dominium)* — daquele ao qual todos os direitos sobre esta coisa são inerentes (como os acidentes à substância), sobre o qual, portanto, o proprietário (*dominus*) pode dispor à sua vontade (*ius disponendi de re sua*). Mas disto segue-se por si mesmo que um tal objeto só pode ser uma coisa corporal (em relação à qual não se tem nenhuma obrigação); por conseguinte, um homem pode ser seu próprio senhor (*sui iuris*), mas não proprietário de si mesmo (*sui dominus*) (pode dispor de si à sua vontade), menos ainda dos outros homens, porque ele é responsável pela humanidade em sua própria pessoa" (*Rechtsl.*, VI, §17, 270). Aqui a propriedade se restringe às coisas corporais, ao campo do direito real (*Sachenrecht*).

59. Lehmann, "Kants Besitzlehre", in *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin, Walter de Gruyter, 1969, 202.

A essa definição do meu e do teu exteriores que leva em conta a possibilidade de que não esteja em posse física, que não seja o detentor do objeto, Kant chama de "definição real (*Sacherklärung*) desse conceito, ou seja, aquela que basta também para a dedução do mesmo (ao conhecimento da possibilidade do objeto)" (§5, 249). A questão da posse remete para a distinção entre posse empírica e jurídica. A proposição jurídica relativa à primeira, apesar de *a priori* (pois é uma lei racional), é entretanto analítica, pois nada acrescenta, além do que se segue da posse empírica, segundo o princípio da contradição, "a saber, se eu sou detentor de uma coisa (ligado portanto a ela). Aquele que a afeta contra meu consentimento (por exemplo, tira-me a maçã da mão), afeta e cerceia o meu interior (minha liberdade), está em sua máxima em direta contradição com o axioma do direito. A proposição da posse empírica conforme ao direito não ultrapassa o direito de uma pessoa em consideração a si mesma" (§6, 250). Já a proposição que afirmar a possibilidade da posse inteligível vai além do direito de uma pessoa em relação a si mesma, ao afirmar a possibilidade de posse de um objeto exterior a mim, mesmo que não o detenha; essa proposição é sintética e *a priori*, e requer uma dedução.

A exposição do conceito de meu e teu exteriores (§4) prepara o campo para a definição real e a dedução do conceito de posse jurídica. Aquela exposição acompanha a divisão das três espécies de objetos exteriores que podem estar relacionados ao arbítrio de cada um; em cada caso insiste-se no caráter não físico da posse. Na primeira, tenho a posse de uma coisa corporal quando, mesmo não estando na posse física, puder afirmar que o objeto é meu. Possuo uma maçã quando posso dizer que ela é minha mesmo quando não a tenho em minha mão. A posse não depende do lugar onde o objeto esteja. Na segunda, a prestação de alguma coisa por alguém é minha, se posso pretender que seja realizada no futuro, e não apenas no presente, independentemente do tempo. Na terceira, em relação à mulher, criança e criado, posso afirmar que são meus, não porque estão sob meu poder agora, pois mesmo que se subtraiam à coerção continuam sendo meus. A questão a ser resolvida é a de como é possível a posse não física exigida nos três casos. Para Kant, a questão da possibilidade do meu e teu exteriores se resolve na da possibilidade da posse jurídica, que se resolve, por sua vez, na

questão da possibilidade de uma proposição jurídica sintética *a priori*. A solução, a "dedução do conceito de uma posse não empírica, funda-se no postulado jurídico da razão prática: é um dever de direito agir em relação a outro de tal maneira que o que é exterior (útil) possa ser também o seu de alguém" (§6, 252). Esse postulado já foi objeto do parágrafo segundo, em que é formulado da seguinte maneira: "É possível ter como meu todo objeto exterior de meu arbítrio; ou seja, uma máxima, segundo a qual, se ela se torna lei, um objeto do arbítrio deveria ser em si (objetivamente) sem dono — *herrenlos* (*res nullius*) —, é contrária ao direito" (§2, 246). Com esse postulado torna-se possível a proposição jurídica sintética *a priori* que dá fundamento à posse jurídica, pois é dito de maneira negativa que os objetos não devem ser coisas que não são de ninguém; e de maneira positiva que os objetos externos úteis devem poder ser de alguém, ser de alguém significando aqui a posse jurídica, e não física. Trata-se de um plano mais amplo do que o direito da pessoa em relação a si mesma; o postulado "nos dá a faculdade que nós não poderíamos tirar dos simples conceitos do direito em geral, a saber: impor a todos os outros uma obrigação, que eles não teriam de outro modo, de abster-se do uso de certos objetos de nosso arbítrio, porque nós os tomamos antes em nossa posse. A razão quer que este valha como princípio, e isto na verdade como razão prática, que se estende por meio deste seu postulado *a priori*" (§2, 247). O conceito de posse jurídica não é provado ou compreendido, mas é uma conseqüência do postulado, e a ação que está de acordo com esta faculdade de impor aos outros a limitação do uso de um objeto implica a possibilidade da posse não física. Como o conceito de posse está vinculado a um postulado prático, não podemos explicá-lo e ter dele um conhecimento teórico, o que não deve espantar a ninguém, pois o conceito de liberdade, que é o seu fundamento, "não é apto para nenhuma dedução teórica de sua possibilidade e só pode ser concluído da lei prática da razão (do imperativo categórico), como um fato da mesma" (§6, 252). A razão prática e a liberdade se estendem por meio do postulado jurídico da razão prática, na medida em que garantem a possibilidade das relações jurídicas de posse dos sujeitos com os objetos exteriores úteis.

O conceito de posse jurídica, apesar de não depender das condições espaço-temporais, "tem, entretanto, realidade prática, ou seja, deve ser aplicável aos objetos da experiência" (§7, 253). O estudo da aplicação do princípio da possibilidade do meu e do teu exteriores vai, na verdade, mais uma vez reforçar a análise do conceito de posse inteligível e do conceito de "ter", que é o tema de toda a primeira seção do direito privado: "Da maneira de ter algo de exterior como seu". Essa aplicação do conceito de posse jurídica requer uma articulação prévia, pois "o conceito de direito, que se encontra apenas na razão, não pode ser aplicado imediatamente aos objetos da experiência e ao conceito de uma posse empírica, devendo antes ser aplicado ao puro conceito do entendimento de uma posse em geral, de modo que seja pensado no lugar da detenção (*detentio*), como uma representação empírica da posse, aquele conceito do ter que abstrai todas as condições espaço-temporais, estando o objeto como em meu poder — *Gewalt* (*in potestate mea positum esse*) —; aqui, a expressão de exterior não significa existência num outro lugar, diverso de onde estou, ou uma decisão de minha vontade e aceitação como em um outro tempo daquele da oferta, mas apenas um objeto distinto de mim" (§7, 253). A realidade prática da posse inteligível leva à distinção fundamental do ter e do deter. Para ter um pedaço de terra não é preciso que eu o ocupe com meu corpo, ou para ter uma maçã não é preciso tê-la em minha mão; o ter independe das condições espaço-temporais, por isso mesmo sua realidade é prática, diz respeito à validade das ações humanas e, no caso, das relações dos homens com os objetos exteriores entendidos apenas como algo de distinto de cada um, podendo ser uma coisa, uma promessa ou outra pessoa. Ter um objeto significa que ele está em meu poder, é objeto de meu arbítrio, que decido utilizá-lo; isso não significa que eu esteja utilizando e exercendo atualmente com meu corpo um poder físico sobre o objeto.[60] Pensa-se a posse aqui não em termos da detenção

60. "Um objeto de meu arbítrio é isto de que eu tenho a faculdade física de fazer qualquer uso, cujo uso está em minha potência — *Macht (potentia)* —, sendo preciso ainda distinguir ter o mesmo objeto em meu poder — *Gewalt* (*in potestaten mean redactum*) —, o que não pressupõe apenas uma faculdade, mas também um ato do arbítrio" (§2, 246).

empírica, posse no fenômeno, mas a posse inteligível, e esta *possessio noumenon* vale "como uma legislação com valor universal, que está contida na expressão: este objeto exterior é meu" (§7, 253). Essa declaração obriga a que os outros homens se abstenham de usar o objeto declarado meu; a posse não é apenas uma relação com um objeto, mas também uma relação com os outros homens. Se posso criar uma obrigação para os outros homens, estes também podem impor uma a mim; há um princípio de reciprocidade: "Não estou obrigado a deixar intato o seu exterior, se cada um, em compensação, também não me assegura que, no concernente ao meu, se conduzirá segundo o mesmo princípio" (§8, 255-256). O tipo de segurança que posso exigir dos outros, e estes de mim, conduz a uma outra questão. Neste momento basta assinalar que é possível ter um objeto exterior como seu, possibilidade fundada em um postulado jurídico da razão prática.

A aquisição

Antes de considerar a questão da apropriação em cada uma das três subdivisões do direito privado (direito real, direito pessoal e direito pessoal segundo um modo real), Kant expõe o princípio da aquisição exterior: "O que eu submeto ao meu poder — *Gewalt* — (segundo a lei da liberdade externa) e do qual eu tenho a faculdade de fazer uso como objeto de meu arbítrio (segundo o postulado da razão prática), finalmente, o que quero (em conformidade com a idéia de uma vontade unida possível) que seja meu, isto é meu" (*Rechtsl.*, VI, §10, 258). A explicitação do princípio, em particular da terceira parte (pois as duas primeiras foram noutra perspectiva desenvolvidas quando se tratou da possibilidade de se ter algo de exterior como seu), só é feita no capítulo sobre o direito real. No parágrafo dez, apesar da indicação no título, de ter por objeto "o princípio universal da aquisição exterior", são dedicadas a este apenas poucas linhas de sua própria formulação. No final, uma parte é destinada à divisão da aquisição do meu e do teu exteriores, sendo tratado, no restante, da aquisição originária. Isto demonstra, de um lado, certo descuido na articulação do texto (o que ocorre também no parágrafo seis, em que há uma interpolação de um texto, dificultando bastante a compreensão) e, de outro lado, uma orientação

sistemática que privilegia de maneira não completamente justificada o direito real.[61] Depois de explicar o que é a aquisição, dizendo "eu adquiro algo, quando faço (*efficio*) com que algo se torne meu" (§10, 258), Kant define a aquisição originária como "aquela que não é derivada do seu de um outro" (*idem*), sendo que "a aquisição originária de um objeto exterior do arbítrio chama-se ocupação (*occupatio*) e só pode realizar-se em coisas corporais (substâncias)" (§10, 259). Como só pode haver aquisição originária de coisas corporais, ela será objeto do direito real. A ênfase dada na aquisição originária está de acordo com outros pensadores que buscam a fundamentação da propriedade retroagindo à aquisição de algo que não é derivado de outro, insistindo no caráter básico da propriedade da posse da terra, as divergências maiores consistindo na maneira como se considera a apropriação.

A aquisição pode ser dividida em relação à matéria, forma e ao fundamento jurídico (*titulus*). Quanto à matéria, a apropriação corresponde a uma coisa corporal (substância), a uma prestação ou ao estado de uma pessoa; quanto à forma, a aquisição se dá no direito real (*ius reale*) pela ocupação, no direito pessoal (*ius personale*) por contrato e no direito pessoal-real (*ius realiter personale*) pelo direito da humanidade em nossa pessoa. Finalmente, quanto ao título, a apropriação se dá segundo ato individual do arbítrio (*facto*), como ato de dois (*pacto*) e como ato de todos (*leges*) (§10, 259-260).[62] O direito real será tratado posteriormente. Quanto à aquisição segundo o direito pessoal, é sempre derivada do seu de um outro, não podendo ser nunca originária. "A transferência de sua propriedade a um outro é a alienação. O ato do arbítrio unido de duas pessoas, pelo qual, em geral, o seu de um torna-se o de outro, é o contrato" (§18, 271). Há o acordo de duas vontades com uma promessa, de um lado, e a aceitação, de outro. O que é adquirido é a promessa do outro; é um direito pessoal, pois diz respeito a uma pessoa determinada que deve cumprir uma obrigação em relação a

---

61. Brandt, R. *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*. Stuttgart, Bad Cannstatt, 1974, 185-186.
62. Ver Schmid, C.C.E. Wörterbuch zum leichten Gebrauch der Kantischen Schriften. Reprodução da 4ª ed. de 1898, Darmstadt, W.B.G., 1980, 235.

mim (§20), que pode ser de diversos tipos, desde a transferência de uma propriedade até a realização de uma ação determinada.

O direito pessoal-real, por sua vez, "é aquele da posse de um objeto exterior como uma coisa e do uso do mesmo como uma pessoa" (§22, 276), podendo a aquisição ser de três tipos: "O homem adquire uma mulher, o casal adquire as crianças e a família os criados (*Gesinde*). Tudo o que é adquirível aqui é, ao mesmo tempo, inalienável, e o direito do possuidor deste objeto é o mais pessoal dos direitos" (§23, 277). A aquisição não se dá nem por um fato nem por um contrato, mas por uma lei, "porque não é um direito a uma coisa, como não é um simples direito em relação a uma pessoa, mas é, ao mesmo tempo, uma posse da mesma, devendo ser um direito que ultrapassa todo direito real e pessoal, ou seja, o direito da humanidade em nossa própria pessoa, a qual tem como conseqüência uma lei permissiva natural, pela graça da qual uma tal aquisição nos é possível" (§22, 276). Apresentam-se aqui dificuldades de várias ordens, a começar pela reunião de elementos tão heterogêneos como o casamento, a relação com os filhos e com os criados; e depois a própria noção do direito pessoal-real em que se aproximam e distinguem-se ao mesmo tempo coisa e pessoa, cuja questão subjacente é de como usar uma pessoa que é livre sem ferir essa liberdade.

Na definição kantiana do casamento está fortemente presente a reificação das relações humanas quando aquele é definido como "a ligação de duas pessoas de sexos diferentes, por toda a vida, para a posse recíproca de suas faculdades sexuais" (§24, 277),[63] o que coloca um problema, pois no ato sexual com a utilização dos órgãos sexuais do outro há o gozo e o homem faz de si mesmo uma coisa, o que iria contra a sua característica de pessoa. A questão é resolvida pela reciprocidade: como os dois parceiros adquirem um ao outro, cada um "reconquista a si mesmo e restabelece sua per-

63. Lukács, tratando da reificação, ressalta como as relações entre os homens e mesmo suas características físicas e psicológicas aparecem como coisas; toma como exemplo o casamento, comentando: "Não é preciso remeter ao seu desenvolvimento no século XIX, pois Kant exprimiu este estado de fato com a franqueza ingenuamente cínica de grande pensador" (*Geschichte und Klassenbewusstsein*. Neuwied, Luchterhand, 1971, 194), citando em seguida o texto de Kant sobre o casamento.

sonalidade" (§25, 278). Essa reciprocidade exige ser a "relação dos esposos uma relação de igualdade de posse, tanto da posse das pessoas que se possuem reciprocamente, como também dos bens" (§26, 278). Nesse caso, seria mais próprio dizer que tanto o homem adquire a mulher quanto a mulher adquire o homem, havendo uma igualdade na relação. Kant acredita que essa igualdade do homem e da mulher não é contradita pelo direito do homem ser senhor da mulher e esta ter de obedecer, pois "tal dominação se funda apenas na superioridade natural do poder (*Vermögen*) do homem sobre a mulher, na realização do interesse comum da família e no direito a comandar fundado aí, o qual pode ser derivado do dever de unidade e igualdade com respeito ao fim" (§26, 279). Dessa forma, há uma relação de igualdade no casamento quanto à sexualidade e a posse e de desigualdade quanto à dominação natural do homem; essa desigualdade de poder não contradiz, entretanto, nem a igualdade do relacionamento nem a liberdade da mulher como pessoa. Como a mulher obedece ao homem, que comanda visando o interesse da família, essa obediência não feriria sua liberdade. Kant pretende, assim, ter explicado uma dominação natural que não destruiria a personalidade do dominado. Voltando à questão da aquisição, além de ser mútua, não é apenas um fato, por isso não basta a coabitação sem o pacto; mas o contrato de casamento sem a coabitação também não é válido; a aquisição se dá segundo a lei, "ou seja, como conseqüência jurídica da obrigação de não entrar numa ligação sexual, senão mediante a posse recíproca das pessoas, a qual recebe sua efetividade apenas por meio do uso igualmente recíproco de suas faculdades sexuais" (§27, 280). Assim, fica patente a especificidade do fundamento jurídico, do título da aquisição no direito conjugal que não é nem por um fato nem por um pacto, mas por uma lei vinculada ao direito da humanidade em minha pessoa. O casal, por sua vez, produz um ser com liberdade; os filhos são pessoas, e "as crianças como pessoas têm com isso um direito ao mesmo tempo originário e inato (não herdado) ao seu sustento pelos pais, até que sejam capazes de conservarem-se por si mesmas, e isto, na verdade, imediatamente pela lei (*lege*), ou seja, sem que um ato jurídico particular seja necessário para tal" (§28, 280). Decorre daí o dever dos pais em suprir a alimentação dos filhos e todas as necessidades materiais, como também cuidar de sua edu-

cação até que atinjam a emancipação. Mas também até lá os pais têm o direito de comandar, e o filho o dever de obedecer. A origem do direito dos filhos é, portanto, a mesma do direito que permite duas pessoas adquirirem-se reciprocamente.

Um terceiro título, além do direito conjugal e dos pais, ainda pertencendo ao direito doméstico, é o direito do senhor da casa (*Das Hausherren-Recht*), no qual é vista a situação curiosa da criadagem. O criado pertence ao seu do senhor da casa, mas não é propriedade deste, "pois ele está sob seu poder apenas por meio de um contrato" (§30, 283). Dessa forma, o uso que o senhor faz não pode tornar-se um abuso, e "o juízo sobre isto não compete apenas ao senhor da casa, mas também à criadagem — *Dienerschaft* (que também não pode ser servidão — *Leibeigenschaft*) (*idem*). O criado não é um servo, pois ele estabelece um contrato com o senhor que não é necessariamente para toda a vida, podendo, em certas condições (não especificadas por Kant), uma das partes rescindi-lo; além disso, o criado pode julgar se está havendo ou não abusos por parte do senhor, não significando isso que haja igualdade na relação, pois o senhor é quem comanda e tem não um direito pessoal, mas pessoal-real, e assim ele pode não apenas exigir a prestação de serviços dos criados, mas ainda, se estes fugirem, o senhor da casa pode "buscá-los de volta e exigir como seu exterior a todo possuidor, antes mesmo de examinar os motivos que os levaram a isto; é seu direito" (§30, 284). (Como se vê, as possibilidades de os criados exercerem o direito de julgar os abusos dos senhores são bastante limitadas.) De qualquer forma, pela natureza do contrato, os criados não podem ser considerados servos, mas também diferem dos "trabalhadores", pois o contrato que os vincula ao senhor "não é uma simples empreitada — *Verdingung* (*locatio conductio operae*) —, mas a entrega de sua pessoa na posse do senhor da casa, um aluguel (*locatio conductio personae*), que difere de toda empreitada; o criado presta-se no que concerne ao bem da família a tudo o que é permitido, e isso não lhe é incumbido como um trabalho determinado, encomendado e específico; em lugar disso, aquele que é comprometido com um trabalho determinado (artesão — *Handwerker* — ou jornaleiro — *Tageslöhner*) não se entrega ao seu do outro e não é membro da casa" (*Rechtsl.*, Apêndice 3 da 2ª ed., 360-361). Os "trabalhadores" são contratados para tarefas específicas e mantêm

um relacionamento diverso com o outro contratante, pois este não tem um direito pessoal-real em relação a eles, mas apenas o direito de exigir a prestação do serviço contratado. É importante, porém, distinguir o artesão do jornaleiro (operário), pois o primeiro aliena uma obra sua, sendo que o segundo vende a força de trabalho ou, nos termos de Kant, dá o consentimento a outro "de usar suas forças" (*Theor. Prax.* VIII, 295). Dessa maneira, o artesão pode ser considerado independente politicamente e o operário não, pois não é seu próprio senhor, o que leva o primeiro a ser considerado cidadão ativo e o segundo a ser considerado passivo. O criado difere do servo e também do jornaleiro, estando numa espécie de situação intermediária, na medida em que se submete apenas por contrato, mas, por outro lado, faz parte da sociedade doméstica, passando a pertencer ao seu do senhor da casa. Como não são servos, os criados não são herdados com a terra e coloca-se a questão de sua aquisição, o que se dá de duas maneiras: o senhor da casa pode adquirir como criado um filho seu que se tornou emancipado ou, por um direito pessoal de modo real, adquirir por contrato uma pessoa dentre "as pessoas livres (da sociedade doméstica — *Hausgenossenschaft*)" (§30, 283; ver também 360-361). Nesse caso, Kant não explica a maneira pela qual a aquisição teria como fundamento a lei, tal como fez em relação à aquisição recíproca dos esposos e a aquisição dos filhos pelo casal. Isso representa uma dificuldade, na forma de uma heterogeneidade do direito vinculado à criadagem e aos outros dois casos. Quanto à pertinência ao direito pessoal de modo real, encontra-se o mesmo argumento para as três subdivisões desta parte do direito no aspecto real, que é apresentado sempre como poder de trazer de volta o fugitivo. No caso de um dos cônjuges, na maneira de poder trazer o que escapou como se fosse uma coisa (§25), as crianças como se se tratassem de coisas ou de animais domésticos (§29); e em relação aos criados, o poder de retomá-los por um ato unilateral do arbítrio (§30). O que há de comum é este poder de tratar pessoas como coisas e o fato de todos pertencerem à sociedade doméstica. Há uma certa homogeneidade, à medida que todos estão submetidos à dominação do senhor da casa, mas mesmo o direito a essa dominação não é idêntico nos três casos, pois tem uma origem natural em relação à mulher e filhos e

contratual em relação aos criados; além disso, a mulher, apesar de dominada pelo senhor da casa, participa desta dominação em relação aos filhos e criados. Em suma, com o direito pessoal de modo real, Kant procura conciliar elementos dificilmente conciliáveis: pessoa e coisa, liberdade e uso.[64]

A aquisição originária

A solução kantiana para o problema da aquisição originária envolve a retomada e a reformulação de noções de outros filósofos modernos. Uma rápida digressão sobre essas questões nestes autores pode servir para localizar melhor a posição de Kant. Duas teorias básicas do direito de propriedade procuram a legitimação da aquisição: uma pela ocupação, defendida pela primeira vez na modernidade por Grotius, e outra pelo trabalho, defendida por Locke. Uma outra disputa paralela à da ocupação *versus* trabalho consiste

---

64. As visíveis dificuldades que o direito pessoal-real apresenta o tornam um campo fértil para as análises e explicações históricas. Edelman ("La Transition dans la Doctrine du Droit de Kant" in *La Pensée*, nº 167, Février, 1973), por exemplo, procura explicar o direito pessoal-real kantiano como sendo a expressão da problemática da transição do feudalismo para o capitalismo. Esta nova categoria jurídica seria moderna, na medida em que aponta para um novo objeto do direito — o homem (47) —; mas de tal maneira que mantém elementos contraditórios, pois expressa, ao mesmo tempo, o desaparecimento das relações feudais e o nascimento do homem livre, procurando, assim, reunir o direito real e pessoal. Kant estaria obcecado pelo "desaparecimento de um mundo — o mundo feudal — e aterrorizado pelo nascimento de um novo mundo — o mundo burguês" (45). Daí a dimensão repressiva, o lado real do direito pessoal-real que seria vinculado ao medo da fuga relacionado à dissolução do mundo dos pequenos fidalgos alemães (53). E assim, numa de suas conclusões parciais, resume seu pensamento: "É a análise jurídico-política em Kant que permitiu a descrição disto que ele ocultava: a transição. Ela permitiu fazer Kant sustentar um discurso que ele ignorava manter: o do feudalismo que agoniza no parto de um novo mundo. E, finalmente, ela permitiu situá-lo neste discurso: um pequeno proprietário de terras que defende os interesses de sua classe" (56). Edelman não leva em consideração, aqui, os vários textos em que Kant critica a nobreza hereditária, os textos de cunho liberal reformistas, o peso que ele dá aos artesãos e aos funcionários, para atrelar Kant apenas a uma fração de classe. A filosofia político-jurídica de Kant é mais complexa que isto e vincula-se à situação peculiar do processo histórico alemão em que elementos discordantes se articulam de maneira própria.

em estabelecer se o direito de propriedade repousa ou não numa convenção.[65]

Para Grotius, ao direito dos homens, "o qual é propriamente chamado com este nome, pertence a abstinência do alheio e, se tivéssemos algo de outro ou dele tivéssemos tirado algum lucro, a restituição, a obrigação de cumprir as promessas, a reparação do dano causado de maneira culpável e o merecimento da pena entre os homens" (*Prolegômenos*, §8). Mas esse direito de garantir o seu não se restringe aos objetos exteriores e, mesmo que não fosse introduzida a propriedade em sentido estrito, "a vida, os membros e a liberdade (*vita, membra, libertas*) teriam sido igualmente próprios de cada um e, por conseguinte, não seriam atacados por outros sem injustiça; assim, seria direito do ocupante usar as coisas postas à disposição e consumi-las segundo a necessidade natural, e quem lhe tirasse este direito faria injustiça" (L. 1, c. 2, §1, 5). O homem tem direito de usar as coisas para sua subsistência e mais ainda, tem o direito à liberdade. Vida e liberdade são direitos básicos anteriores à propriedade. Mesmo que Grotius não tenha usado essas noções, poder-se-ia dizer, com Brandt (*op. cit.*, 38), usando os termos de Kant, que se trata do meu e do teu inatos que dispensam dedução.

Para conhecer a origem da propriedade, Grotius volta a uma primeira comunidade de bens (*communio primaeva*). Deus concedendo ao gênero humano o uso das coisas da natureza, cada um poderia tomar para si o que quisesse e consumir; entretanto, se alguém tirasse um objeto de outro estaria cometendo uma injustiça. Como havia alimentos, locais para morar e peles para se vestir quando necessário, em quantidade suficiente, cada um poderia se manter sem molestar os outros. Todos possuiriam as coisas em comum, particularizando apenas aquilo que consumiram, numa espécie de posse física imediata que não poderia ser molestada por outros sem injustiça. As possibilidades de manutenção desse estado

65. O texto que se segue baseia-se principalmente em Brandt, R. *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart, Bad Cannstatt, Frommann Verlag, 1974; e Goldschmidt, V. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974, 498-535. As citações de Grotius foram feitas a partir da tradução espanhola de J.T. Ripoll: Hugo Grocio, *Del Derecho de la guerra y de la paz*, Madri, Reus, 1925; confrontada com os trechos traduzidos para o alemão que constam da coletânea incluída no livro de Brandt.

eram duas: ou os homens mantinham um modo de vida simples como o dos povos da América ou viviam com caridade como os essênios e os primeiros cristãos (L. II, c. 2, §2, 1). Os homens, entretanto, não continuaram com o modo de vida simples, mas se aplicaram às várias artes, como a agricultura e o pastoreio, surgindo certa repartição das coisas (§2, 2); o rompimento da concórdia deveu-se à "ambição, cujo sinal foi a Torre de Babel, e logo cada um possuiu terras, das que se fez divisão" (§2, 3); outras terras permaneciam em comum, embora o gado não o fosse; com o aumento da população, entretanto, dividem-se as terras não apenas entre os povos diferentes, mas entre as famílias. A dissolução da primeira comunidade de bens resultou do descontentamento dos homens com a vida simples, que desta maneira precisaram do trabalho (indústria) para produzir os bens mais sofisticados que pretendiam consumir; com a falta de amor e a ganância não se dividia o trabalho com eqüidade nem se consumia com igualdade (§2, 4).

O tema da comunidade primitiva de todas as coisas é uma constante no pensamento político moderno; o motivo apresentado para dissolução daquela é que varia e "apesar de algumas ilustrações históricas (proto-históricas, para ser mais preciso) que se podem encontrar aqui ou ali, a abolição da comunidade primitiva não é uma questão de história, mas de direito. Poderíamos mesmo dizer, mais precisamente, que é uma questão de técnica jurídica e trata-se de derivar, da comunidade original, a propriedade individual, esta conservando o direito que estava ligado àquela".[66] Grotius, por sua vez, fornece um dos modelos desse procedimento jurídico; depois de apontar os motivos da não-manutenção da comunidade primitiva e do início da divisão das terras, passa à questão do direito de propriedade e da maneira de adquiri-la. As coisas tornam-se propriedades "não apenas pelo ato do ânimo, pois uns não podiam saber o que os demais queriam que fosse seu, para abster-se deste, e muitos podiam querer o mesmo; isto aconteceu antes por um pacto (*pactum*) ou expresso, como quando se efetua uma divisão, ou tácito como em caso de ocupação, pois quando a comunidade não agradava mais e não se havia estabelecido a divisão, pode-se crer que todos ficaram de acordo que o que cada um ocupasse, teria como

66. Goldschmidt, V. *op. cit.* 500.

próprio" (§2, 5). Para entender esse pacto é importante distinguir a aquisição originária da derivada. A derivada realiza-se por um contrato com aquele que já detém a propriedade da coisa, "pela aquisição derivada faz-se nossa alguma coisa pelo fato do homem ou da lei" (L. II, c. 6, §1, 1). A aquisição originária é aquela de uma coisa que não tem dono ou ainda é de todos, podendo ser por divisão ou por ocupação. Por divisão, quando ainda se constituem os agrupamentos humanos, como antigamente; atualmente só se pode adquirir originariamente por ocupação (L. II, c. 3, §1). Para Grotius, em suma, a aquisição de algo se dá pela primeira ocupação, e o direito de propriedade funda-se numa convenção, num pacto tácito, aceito por todos.

Em *The second treatise of government. An Essay concerning the true original, extent, and end of civil government*, Locke[67] elabora uma fundamentação do direito de propriedade radicalmente diversa da de Grotius, iniciando uma corrente que dominará o pensamento político-jurídico por longo tempo. No capítulo sobre a propriedade, Locke aceita o ponto de partida compartilhado por outros pensadores de sua época, ou seja, o de que a terra teria sido dada por Deus aos homens em comum; mas imediatamente ressalta que isso não impede a propriedade individual de alguma coisa e explicita suas intenções: "Esforçar-me-ei por mostrar como os homens podem chegar a ter uma propriedade em várias partes daquilo que Deus deu à humanidade em comum, e tal sem qualquer pacto expresso entre todos os membros da comunidade — *without any express compact of all the commoners"* (§25, Laslett 304, Monteiro 51). De início é descartada a exigência do consentimento de todos os homens para se instituir a propriedade, e o caráter polêmico aparece já na formulação da questão. A exigência do pacto expresso junto com a afirmação de que as coisas pertenciam a todos em

67. Nas indicações deste livro serão dados os parágrafos e as páginas correspondentes à edição de Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1970; e a tradução de E. Jacy Monteiro, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1973. A referência rápida a Grotius e Locke é feita, como já se disse, para introduzir a análise da questão da aquisição em Kant; por isto não se levam em conta os outros autores que tratam do tema e explica-se o recorte muito limitado do pensamento de Locke. Este inclusive, não visa, no livro citado, particularmente o pensamento de Grotius, apesar de atingi-lo.

comum levaria a um impasse. Pode-se, pela razão natural, saber que os homens têm "o direito à própria conservação e, conseqüentemente, à comida e à liberdade e a tudo quanto a natureza lhes fornece para a subsistência" (§2, 303, 51). Ora, os homens precisam, então, apropriar e consumir frutos, caça e água que a natureza oferece; uma vez que as coisas pertencem a todos em comum, coloca-se a questão da maneira como a apropriação seria correta, mas já se exclui a necessidade do acordo de todos, pois, se este fosse necessário, "o homem morreria de fome, apesar da abundância que Deus lhe deu" (§28, 306, 52).

O ponto de partida para a legitimação da apropriação individual será algo que escapa ao que é comum a todos os homens, ou seja, o próprio homem, dado que cada um "tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo" (§27, 305, 51). Reunindo a propriedade da própria pessoa com o direito natural à preservação, cria-se a possibilidade de se passar do homem para as coisas que possibilitam essa subsistência, pois o trabalho do homem e "a obra das suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens" (§27, 306, 51). O homem, proprietário de si mesmo e portanto de seu trabalho, detém o fundamento principal da propriedade (§44). Com o trabalho mistura algo de seu às coisas, tornando-as suas sem a necessidade do acordo das outras pessoas, na medida em que é proprietário de si mesmo originariamente, e não por algum pacto. Estabelecida a possibilidade da propriedade dos frutos da terra, fica faltando a da própria terra, o que acontece com o mesmo argumento: "A extensão de terra que um homem lavra, planta, melhora, cultiva, cujos produtos usa, constitui a sua propriedade" (§32, 308, 53). Uma área de terra passa a ser daquele que a trabalhou sem a necessidade do acordo dos outros homens. Fica assim estabelecida uma teoria da propriedade baseada no trabalho independentemente de qualquer pacto entre os homens. (Sem entrar na questão dos limites da apropriação e nas transformações posteriores que o dinheiro

introduz, convém ressaltar, entretanto, que o trabalho no começo deu origem ao direito de propriedade (§51), mas depois esta foi regulada por pactos e por leis (§45); assim, apenas no início o trabalho atribuiu o direito à propriedade.)

Nas *Bemerkungen*, Kant pensa a propriedade na perspectiva aberta por Locke. O ponto de partida é a propriedade da própria pessoa, "o corpo é meu, pois é uma parte do meu eu e é dirigido por meu arbítrio" (*Bem.*, XX, 66). A propriedade do corpo e sua relação com os objetos externos vão possibilitar a passagem para a propriedade desses objetos: "Todo o mundo animado ou inanimado que não tem arbítrio próprio é meu, à medida que possa coagi-lo e dirigi-lo segundo meu arbítrio (...); outro homem me diz o que é seu pela ação de seu arbítrio, assim lhe pertence como o seu próprio eu" (*idem*, 66, 67). Pelo trabalho o homem pode transformar as coisas segundo sua vontade, e aquilo que ele domina pode ser considerado seu. Quando um homem indica algo como seu, promete tacitamente acatar em condições semelhantes a indicação de outros homens em relação ao deles; promete respeitar a propriedade dos outros como ele quer que a sua seja respeitada (*Bem.*, XX, 67). Uma primeira diferença com o pensamento de Locke está nessa espécie de acordo tácito aceito por Kant e não considerado por Locke.[68] Além disso, para Kant, o fundamental na apropriação não é a mistura do trabalho com o objeto, mas aquela funda-se num ato da vontade, a transformação do objeto é expressão do arbítrio, a apropriação funda-se na liberdade. Outra diferença básica é que a noção kantiana de trabalho adquire função de crítica social, estando vinculada à apropriação, não apenas no passado, como em Locke, mas também no presente. Nessa linha, Kant critica os ricos que não traba-

---

68. Ritter (*op. cit.*, 212-213) insiste no recurso que Kant faz à noção de contrato tácito, e procura também mostrar que o fundamento jurídico da propriedade está na liberdade moral e, portanto, o trabalho como ponto de partida é desnecessário, "pois a ação da ocupação pode do mesmo modo ser vista como um resultado do trabalho, como efeito de uma ação livre de acordo com o princípio jurídico". Vlachos (*op. cit.*, 84) já havia interpretado estes textos nesse sentido ao dizer que "a manifestação da vontade de possuir aparece como sendo mais determinante que o trabalho". Contra Vlachos e Ritter, afirmando que o trabalho é fundamental nestes textos, ver Brandt (*op. cit.*, 67 e s.).

lham e aqueles que vivem do trabalho dos outros,[69] sendo nítidos os ecos da leitura de Rousseau[70] da qual provavelmente tirou sua teoria da fundamentação da propriedade no trabalho. Dessa forma, mesmo nas notas deste período inicial, Kant não aceita pura e simplesmente a teoria de Locke, que talvez nem tenha conhecido diretamente.[71]

---

69. Por exemplo, nas *Bemerkungen*, já citadas: "O homem pode produzir artificialmente tanto quanto queira, mesmo assim não pode forçar a natureza a seguir outras leis. Ele precisa ou trabalhar ele mesmo, ou outros para ele, e este trabalho rouba tanto da felicidade do outro quanto ele quer aumentar a sua além da média" (...) "Quando alguns querem usufruir ser trabalhar, outros terão de trabalhar sem usufruir" (*Bem.* XX, 39). Ou ainda, nas anotações das aulas de Kant tomadas por Herder (1762-1764): "Um rico, que usualmente não é injusto, é mesmo assim um ladrão" (*apud* Ritter, *op. cit.*, 150).
70. Em Rousseau o trabalho adquire conotação social. Em sua perspectiva os homens devem se sustentar pelo seu esforço próprio. É um dever do governo cuidar da subsistência dos cidadãos mas "ce devoir n'est pas, comme on doit le sentir, de remplir les greniers des particuliers et les dispenser du travail, mais de maintenir l'abondance tellement à leur portée, que pour l'acquérir le travail soit toûjours nécessaire et ne soit jamais inutile" (*Discours sur l'Économie Politique*, Pléiade III, 262). E os ricos que consomem sem trabalhar são criticados com severidade: "Celui qui mange dans l'oisiveté ce qu'il n'a pas gagné lui-même, le vole (...) Travailler est donc un devoir indispensable à l'homme social. Riche ou pauvre, puissant ou foible, tout citoyen oisif est un fripon" (*Émile*, Pléiade IV, 470). A inspiração dos textos curiosamente "violentos" do jovem Kant devem provir do contato com o *Émile* e o *Segundo Discurso*. Não cabe aqui uma análise da complexa teoria da propriedade de Rousseau, convindo porém lembrar que este autor combina a ocupação com o trabalho na explicação da propriedade: "A idéia da propriedade ascende naturalmente ao direito do primeiro ocupante pelo trabalho" (*Émile*, P. IV, 333). Essa combinação de ocupação e trabalho é explicitada em *Du Contrat Social* (L. 1, c. 9): "Em geral, são necessárias as seguintes condições para autorizar o direito de primeiro ocupante de qualquer pedaço de chão: primeiro, que esse terreno não esteja ainda habitado por ninguém; segundo, que dele só se ocupe a porção de que se tem necessidade para subsistir; terceiro, que dele se tome posse não por uma cerimônia vã, mas pelo trabalho e pela cultura, únicos sinais de propriedade que devem ser respeitados pelos outros, na ausência de títulos jurídicos" (Pléiade III, 366; Abril, 38). A ocupação é um elemento de "faticidade pura" e o trabalho, um elemento inteligível, nos termos de Goldschmidt; na doutrina rousseauísta tem-se uma articulação dos dois. O trabalho só "interessa como um corretivo entre outros para ajudar a racionalizar este elemento obscuro que é a ocupação. Todo o problema, agora, consiste em sobrepujar a dualidade fato-direito, por um procedimento que parta do fato para transformá-lo progressivamente em direito puro, em um direito tão puro quanto sua origem o permita" (Goldschmidt, *op.cit.*, 530); o contrato social trará a racionalização exigida e já iniciada pelo trabalho.
71. Ver Brandt, *op. cit.*, 254.

Na *Rechtslehre*, a doutrina da propriedade é desenvolvida e apresentada de forma sistemática, não guardando, entretanto, a virulência da crítica social das *Bemerkungen* e, dessa forma, a apreciação da noção de trabalho é modificada profundamente. Kant fundamenta a aquisição originária do solo de uma maneira própria, embora retomando e modificando aspectos do pensamento de Grotius. A preeminência do solo no direito real resulta de o mesmo "ser considerado em relação a todo móvel que está sobre ele como substância; a existência do móvel devendo ser considerada apenas como inerência" (*Rechtsl.*, VI, §12, 261); as coisas mantêm com o solo a mesma relação do acidente com a substância; assim, quem possui o solo possui também o que se move sobre ele.

O direito real será caracterizado inicialmente por uma definição nominal e, em seguida, por uma definição real. O direito sobre uma coisa "é o direito em relação a todo possuidor da mesma" (§11, 260), o que indica que se trata basicamente de relações entre as pessoas, e não entre as pessoas e as coisas. A obrigação que tem o detentor de algo em devolvê-lo ao seu proprietário decorre das relações e obrigações jurídicas interpessoais, na medida em que não se pode pensar uma obrigação de uma pessoa em relação a uma coisa. A definição real, por sua vez, acrescentará um conceito básico para a dedução da aquisição originária, a posse comum (*Gesammtbesitz*): "O direito sobre uma coisa é um direito do uso privado de uma coisa, em cuja posse comum (originária ou instituída) estou com todos os outros" (§11, 261). O fundamento jurídico da aquisição encontra-se na posse comum, pois sem ela não se entende como alguém pode reivindicar a posse de algo que não detém; "pelo arbítrio individual não posso obrigar ninguém a abster-se do uso de uma coisa, para a qual não teria ordinariamente nenhuma obrigação: senão apenas pelo arbítrio unido de todos numa posse comum" (§11, 261); é a partir desta que posso excluir todos os outros do uso do que é meu. Assim, a posse comum "contém, *a priori*, o fundamento da possibilidade de uma posse privada" (§6, 251).

Kant vincula a posse comum à comunidade originária do solo, retomando um tema utilizado com freqüência na filosofia política moderna. A primeira diferença importante é que, ao contrário dos outros pensadores, Kant não precisa atribuir a Deus a doação em

comum da terra à espécie humana. A comunidade, a posse comum, é uma conseqüência necessária da "unidade de todos os lugares na superfície da Terra, como superfície esférica; porque, se a Terra fosse uma planície infinita, os homens poderiam se dispersar aí, tanto que não chegariam a formar nenhuma comunidade entre si" (§13, 262). A comunidade originária do solo é uma conseqüência do formato da Terra, que, sendo esférica e finita, obriga os homens a possuí-la em comum. Assim, "a posse de todos os homens sobre a Terra, que precede todo ato jurídico dos mesmos (que é constituída pela própria natureza), é uma *posse comum originária* (*communio possessionis originaria*), cujo conceito não é empírico e dependente de condições temporais, como o conceito fictício e não demonstrável de uma *posse comum primitiva* (*communio primaeva*), mas um conceito prático racional, que contém, *a priori*, o princípio de acordo com o qual somente os homens podem usar o lugar na Terra segundo leis jurídicas" (§13, 262). A posse comum originária, a comunidade originária do solo, é uma idéia da razão e como tal independe da experiência e das condições temporais, não é um fato histórico relativo ao início da humanidade. Kant insiste no caráter prático-jurídico dessa noção, tirando-lhe qualquer resquício empírico, mostrando sua função não histórica, mas de técnica jurídica, para usar os termos de Goldschmidt, na medida em que permite fundar o direito à propriedade individual.[72]

Kant, diferentemente de Grotius, prescinde da intervenção de Deus para a fundamentação da posse comum, recusa a existência histórica da comunidade primitiva, afirmando ser esta apenas uma idéia levando assim às últimas instâncias uma fundamentação jurídica desse conceito, em bases exclusivamente racionais. A

72. "Esta comunidade originária do solo e com ela também as coisas que se encontram sobre o mesmo (*communio fundi originaria*), é uma idéia que tem realidade objetiva (juridicamente prática), e é completamente distinta da comunidade primitiva (*communio primaeva*), que é uma ficção: porque esta deveria ser uma comunidade instituída e deveria provir de um contrato, pelo qual todos teriam renunciado à posse privada, e cada um pela união de sua posse com aquela dos outros a transformaria numa posse comum, e a história deveria nos dar uma prova. Mas considerar um tal procedimento como apropriação originária, e que em cima disto cada homem pode e deve fundar a posse particular, é uma contradição" (§6, 251).

posse comum é uma posse inteligível que é um pressuposto da posse inteligível particular.[73] Mas, além disso, Kant introduz uma outra transformação de fundo no conceito estudado, na medida em que o relaciona e de certa forma o identifica com a vontade geral. Estando os homens em posse comum da terra, cada um não poderia apenas pelo arbítrio individual estabelecer o que seria seu e impedir o uso a todos os homens, haveria uma oposição geral do arbítrio de um com o dos outros. Alguém só pode obrigar outros a se abster do uso de algo, "pelo arbítrio unido de todos numa posse comum" (§6, 251); "a lei distributiva do meu e do teu de cada um sobre o outro só pode, segundo o axioma da liberdade externa, proceder de uma vontade unida originária e *a priori* (que não pressupõe nenhum ato jurídico para esta unificação)" (§16, 267); ela será realizada no estado civil, mas antes da fundação deste é um dever agir em conformidade com ela. O fundamento jurídico da aquisição está na comunidade originária do solo, na posse comum, na medida em que essa comunidade é uma idéia correspondente à da vontade unida de todos.

Visto o fundamento jurídico da aquisição originária, resta examinar o modo da aquisição, a maneira como uma parcela da terra pode tornar-se o seu de alguém. A tomada de posse, a detenção física de um lugar determinado, estará de acordo com a lei externa da liberdade se tiver a prioridade temporal, ou seja, a terra é de quem a apropria primeiro. Essa apropriação é um ato unilateral da vontade, "a aquisição de um objeto exterior do arbítrio por meio da vontade unilateral é a ocupação (*Bemächtigung*). Assim, a aquisição originária do objeto, e portanto também de um solo determinado, só pode acontecer pela ocupação (*occupatio*)" (§14, 263). Kant filia-se a uma longa tradição, que na modernidade foi defendida entre outros por Grotius, que vê na ocupação o modo da aquisição originária; mas, devido à importância da teoria da aquisição pelo trabalho, principalmente desde Locke, terá de se haver com esta tomando uma direção diferente das *Bemerkungen*. Na *Rechtslehre* Kant investe contra essa teoria afirmando que o tra-

73. Ver Lehmann, *op. cit.*, 205.

balho do solo não é necessário para sua aquisição.[74] As modificações que o trabalho introduz dizem respeito aos acidentes, pode ser visto apenas como um signo externo da tomada de posse, mas como tal pode ser substituído por outros signos que exigem menos esforço (§15, 265). A tomada de posse diz respeito à substância; a posse do acidente, entretanto, não pode servir para justificar a posse da substância. Nessa perspectiva, se alguém trabalha a terra que já foi ocupada por outro, perde seu trabalho, o que é considerado por Kant como evidente e "por si tão claro, que dificilmente pode-se atribuir uma outra causa desta opinião tão antiga e ainda por toda parte reinante, que a ilusão secreta e eficaz, de personificar as coisas, e conceber imediatamente um direito em relação às mesmas, como se alguém pelo trabalho que lhes dedica pudesse obrigá-las a estar ao serviço de nenhum outro que ao seu" (§17, 269). A teoria da aquisição pelo trabalho estaria baseada na ilusão que leva a se pensar a relação dos homens com as coisas como se fossem

74. Hume, antes de Kant, critica diretamente a teoria da aquisição pelo trabalho em *A Treatise of Human Nature*, no qual, em nota, afirma que "some philosophers account for the right of occupation, by saying, that every one has a property in his own labour; and when he joins that labour to any thing, it gives him the property of the whole" (ed. Mossner, 557), acrescentando em seguida três observações críticas. Em primeiro lugar, a ocupação pelo trabalho não é a única, pois há outras espécies de ocupação em que não entram o trabalho, por exemplo, quando o campo é adquirido fazendo pastar aí o gado. Em segundo lugar, a explicação pelo trabalho leva a um desvio inútil, à medida que explica a ocupação pela acessão. Esta é o modo de aquisição de algo que está em conexão com outros objetos que já são propriedade de quem está adquirindo, por exemplo, os frutos do seu jardim (idem, 560). Trabalha-se num solo que já foi ocupado, e assim a ocupação não precisa ser fundamentada pelo trabalho. Em terceiro lugar, dizer que ajuntamos algo à coisa pelo trabalho é apenas uma metáfora. A origem da propriedade está na relação dos homens com os objetos, relação que pode ser de mais de um tipo, ou seja, pode haver mais de um tipo de ocupação; "a teoria de Locke é compreendida como uma simples variante do direito do primeiro ocupante" (Goldschmidt, *op. cit.*, 520). O essencial é a ocupação da terra; o trabalho aparece como acessório. Mas mesmo assim, Hume em *An Enquiry concerning the Principles of Morals* procura ressaltar a importância social do trabalho: "Where a man bestows labour and industry upon any object, which before belonged to no body; as in cutting down and shapping a tree, in cultivating a field, etc., the alterations, which he produces, causes a relation between him and the object, and naturally engages us to annex it to him by the new relation of property. This cause here concurs with the public utility, which consists in the encouragement given to industry and labour" (ed. Selby-Bigge, 309). Apesar da ocupação ou primeira posse ser o

relações entre pessoas, personificando as coisas e atribuindo a estas como que uma obrigação de servir aquele que as transformou. Como conseqüência, nega-se que com o trabalho seja misturado algo do sujeito às coisas, levando ao direito de propriedade sobre elas. A posse não diz respeito a uma relação imediata com as coisas, mas à relação entre pessoas; trata-se da faculdade do arbítrio unilateral, de usar um objeto desde que esteja de acordo com a vontade unida de todos.

O modo de aquisição é, portanto, a ocupação; coloca-se, assim, o problema dos limites e condições da tomada de posse. A questão sobre o alcance da faculdade da tomada de posse de um solo, Kant responde, vai "tão longe quanto a faculdade de tê-lo em seu poder (*Gewalt*), ou seja, tanto quanto aquele que quer apropriá-lo pode defendê-lo; como se o solo falasse: se você não pode proteger-me, então não pode também comandar-me" (§15, 265). O limite da apropriação por alguém está na possibilidade de ter o solo em seu poder e assim conseguir defendê-lo; um exemplo de Kant é retirado

---

fundamento da propriedade, Hume reconhece o valor do trabalho, sua utilidade pública e o vê como uma das formas de adquirir um objeto que antes não pertencia a ninguém. O mais interessante é que, como Hume defende a tese da ocupação ou primeira posse, tem de se haver com a doutrina do pacto, da convenção; colocando-se na corrente aberta por Grotius, o que reconhece claramente: "This theory concerning the origin of property, and consequently of justice, is, in the main, the same with that hinted at and adopted by Grotius" (*idem*, 307), citando em seguida um longo trecho de *De Jure belli et pacis*, em que Grotius, além de mostrar os motivos da dissolução da comunidade positiva dos bens, coloca a origem da propriedade no pacto expresso quando se trata da divisão e tácito quando se trata da ocupação. Hume, entretanto, não aceita a noção corrente da convenção como promessa ou combinação e escolha voluntária dos homens; "but if by convention be meant a sense of common interest; which sense each man feels in his own breast, which he remarks in his fellows, and which carries him, in concurrence with others, into a general plan or system of actions, which tends to public utility; it must be owned, that, in this sense, justice arises from human conventions" (*idem*, 306). Hume concorda com Grotius, modificando a fundo a concepção da convenção. Kant, por sua vez, segue a Hume na crítica à teoria da mistura do trabalho com a coisa, colocando a precedência da ocupação em relação ao trabalho; mas diferencia-se deste, pois a posição de Hume é mais flexível em relação à teoria do trabalho, enfatizando sua utilidade pública. O que Kant não pode aceitar é o fundamento da propriedade na convenção entendida como um sentimento do interesse comum que leva a um plano geral das ações visando a utilidade pública; o fundamento deve ser *a priori* e necessário, só podendo consistir num postulado da razão prática e na idéia da vontade unida de todos.

do direito internacional referente à questão da extensão da faixa marítima que pertence a um país. O direito de excluir os outros do uso da faixa marítima pertencendo ao país (a pesca, extração do âmbar e mesmo a navegação) vai até onde se tem condição de defender essa faixa. E a maneira de defesa indicada por Kant é bastante concreta, ou seja, até onde pode atingir um tiro de canhão (§15, 265); "minha posse vai até onde se estende minha faculdade mecânica, a partir de minha habitação, de proteger meu solo contra a usurpação dos outros (por exemplo, tão longe quanto atinjam os canhões a partir da margem), e o mar é fechado até lá (*mare clausum*)" (§17, 269). O exemplo tirado do direito internacional em que os Estados estão entre si como num estado de natureza, leva a pensar que no estado de natureza entre os indivíduos, o limite da apropriação do solo por um homem está vinculado à possibilidade de sua defesa pela força física ou por algum meio mecânico. O que acarreta uma certa dificuldade, pois no estado de natureza não há lei pública e justiça distributiva, mas há a lei natural; esse aspecto empírico e violento dificulta pensar o aspecto jurídico da apropriação. (Luf, *op. cit.*, 108, tentará resolver esse problema dizendo que "ter em seu poder" está vinculado com o ato do arbítrio e "poder (*Gewalt*) não deve ser entendido de nenhuma maneira no sentido de violento (*gewaltsam*)", e procura minimizar o exemplo dos canhões, considerando-o como preso ao modelo do estado de natureza. Esse procedimento de Luf, que vincula as dificuldades ao modelo do estado de natureza, é repetido por outros comentadores; de qualquer forma permanece a questão: por que Kant usou aqui o modelo do estado de natureza?) Na ocupação é necessário ter o solo em seu poder e conseguir defendê-lo, mas essa ocupação para estar de acordo com a lei da liberdade externa deve ter a prioridade temporal, sendo uma exigência importante que limita o aspecto "violento" da ocupação. A partir da exigência da prioridade temporal na ocupação, Kant pode fazer a crítica ao estabelecimento de colônias pela força, criticar o colonialismo europeu tanto na América quanto na Ásia (ver §15, 266 e *Z. ew. Fried.*, VIII, 258-259).

A possibilidade da aquisição originária pela ocupação, ou seja, por um ato de vontade unilateral, não pode ser compreendida, mas é praticamente fundada, uma vez que decorre do postulado da razão prática. A vontade unilateral deve estar contida numa vontade a

posse comum é uma posse inteligível que é um pressuposto da posse inteligível particular.[73] Mas, além disso, Kant introduz uma outra transformação de fundo no conceito estudado, na medida em que o relaciona e de certa forma o identifica com a vontade geral. Estando os homens em posse comum da terra, cada um não poderia apenas pelo arbítrio individual estabelecer o que seria seu e impedir o uso a todos os homens, haveria uma oposição geral do arbítrio de um com o dos outros. Alguém só pode obrigar outros a se abster do uso de algo, "pelo arbítrio unido de todos numa posse comum" (§6, 251); "a lei distributiva do meu e do teu de cada um sobre o outro só pode, segundo o axioma da liberdade externa, proceder de uma vontade unida originária e *a priori* (que não pressupõe nenhum ato jurídico para esta unificação)" (§16, 267); ela será realizada no estado civil, mas antes da fundação deste é um dever agir em conformidade com ela. O fundamento jurídico da aquisição está na comunidade originária do solo, na posse comum, na medida em que essa comunidade é uma idéia correspondente à da vontade unida de todos.

Visto o fundamento jurídico da aquisição originária, resta examinar o modo da aquisição, a maneira como uma parcela da terra pode tornar-se o seu de alguém. A tomada de posse, a detenção física de um lugar determinado, estará de acordo com a lei externa da liberdade se tiver a prioridade temporal, ou seja, a terra é de quem a apropria primeiro. Essa apropriação é um ato unilateral da vontade, "a aquisição de um objeto exterior do arbítrio por meio da vontade unilateral é a ocupação (*Bemächtigung*). Assim, a aquisição originária do objeto, e portanto também de um solo determinado, só pode acontecer pela ocupação (*occupatio*)" (§14, 263). Kant filia-se a uma longa tradição, que na modernidade foi defendida entre outros por Grotius, que vê na ocupação o modo da aquisição originária; mas, devido à importância da teoria da aquisição pelo trabalho, principalmente desde Locke, terá de se haver com esta tomando uma direção diferente das *Bemerkungen*. Na *Rechtslehre* Kant investe contra essa teoria afirmando que o tra-

73. Ver Lehmann, *op. cit.*, 205.

balho do solo não é necessário para sua aquisição.[74] As modificações que o trabalho introduz dizem respeito aos acidentes, pode ser visto apenas como um signo externo da tomada de posse, mas como tal pode ser substituído por outros signos que exigem menos esforço (§15, 265). A tomada de posse diz respeito à substância; a posse do acidente, entretanto, não pode servir para justificar a posse da substância. Nessa perspectiva, se alguém trabalha a terra que já foi ocupada por outro, perde seu trabalho, o que é considerado por Kant como evidente e "por si tão claro, que dificilmente pode-se atribuir uma outra causa desta opinião tão antiga e ainda por toda parte reinante, que a ilusão secreta e eficaz, de personificar as coisas, e conceber imediatamente um direito em relação às mesmas, como se alguém pelo trabalho que lhes dedica pudesse obrigá-las a estar ao serviço de nenhum outro que ao seu" (§17, 269). A teoria da aquisição pelo trabalho estaria baseada na ilusão que leva a se pensar a relação dos homens com as coisas como se fossem

74. Hume, antes de Kant, critica diretamente a teoria da aquisição pelo trabalho em *A Treatise of Human Nature*, no qual, em nota, afirma que "some philosophers account for the right of occupation, by saying, that every one has a property in his own labour; and when he joins that labour to any thing, it gives him the property of the whole" (ed. Mossner, 557), acrescentando em seguida três observações críticas. Em primeiro lugar, a ocupação pelo trabalho não é a única, pois há outras espécies de ocupação em que não entram o trabalho, por exemplo, quando o campo é adquirido fazendo pastar aí o gado. Em segundo lugar, a explicação pelo trabalho leva a um desvio inútil, à medida que explica a ocupação pela acessão. Esta é o modo de aquisição de algo que está em conexão com outros objetos que já são propriedade de quem está adquirindo, por exemplo, os frutos do seu jardim (idem, 560). Trabalha-se num solo que já foi ocupado, e assim a ocupação não precisa ser fundamentada pelo trabalho. Em terceiro lugar, dizer que ajuntamos algo à coisa pelo trabalho é apenas uma metáfora. A origem da propriedade está na relação dos homens com os objetos, relação que pode ser de mais de um tipo, ou seja, pode haver mais de um tipo de ocupação; "a teoria de Locke é compreendida como uma simples variante do direito do primeiro ocupante" (Goldschmidt, *op. cit.*, 520). O essencial é a ocupação da terra; o trabalho aparece como acessório. Mas mesmo assim, Hume em *An Enquiry concerning the Principles of Morals* procura ressaltar a importância social do trabalho: "Where a man bestows labour and industry upon any object, which before belonged to no body; as in cutting down and shapping a tree, in cultivating a field, etc., the alterations, which he produces, causes a relation between him and the object, and naturally engages us to annex it to him by the new relation of property. This cause here concurs with the public utility, which consists in the encouragement given to industry and labour" (ed. Selby-Bigge, 309). Apesar da ocupação ou primeira posse ser o

relações entre pessoas, personificando as coisas e atribuindo a estas como que uma obrigação de servir aquele que as transformou. Como conseqüência, nega-se que com o trabalho seja misturado algo do sujeito às coisas, levando ao direito de propriedade sobre elas. A posse não diz respeito a uma relação imediata com as coisas, mas à relação entre pessoas; trata-se da faculdade do arbítrio unilateral, de usar um objeto desde que esteja de acordo com a vontade unida de todos.

O modo de aquisição é, portanto, a ocupação; coloca-se, assim, o problema dos limites e condições da tomada de posse. A questão sobre o alcance da faculdade da tomada de posse de um solo, Kant responde, vai "tão longe quanto a faculdade de tê-lo em seu poder (*Gewalt*), ou seja, tanto quanto aquele que quer apropriá-lo pode defendê-lo; como se o solo falasse: se você não pode proteger-me, então não pode também comandar-me" (§15, 265). O limite da apropriação por alguém está na possibilidade de ter o solo em seu poder e assim conseguir defendê-lo; um exemplo de Kant é retirado

---

fundamento da propriedade, Hume reconhece o valor do trabalho, sua utilidade pública e o vê como uma das formas de adquirir um objeto que antes não pertencia a ninguém. O mais interessante é que, como Hume defende a tese da ocupação ou primeira posse, tem de se haver com a doutrina do pacto, da convenção; colocando-se na corrente aberta por Grotius, o que reconhece claramente: "This theory concerning the origin of property, and consequently of justice, is, in the main, the same with that hinted at and adopted by Grotius" (*idem*, 307), citando em seguida um longo trecho de *De Jure belli et pacis*, em que Grotius, além de mostrar os motivos da dissolução da comunidade positiva dos bens, coloca a origem da propriedade no pacto expresso quando se trata da divisão e tácito quando se trata da ocupação. Hume, entretanto, não aceita a noção corrente da convenção como promessa ou combinação e escolha voluntária dos homens; "but if by convention be meant a sense of common interest; which sense each man feels in his own breast, which he remarks in his fellows, and which carries him, in concurrence with others, into a general plan or system of actions, which tends to public utility; it must be owned, that, in this sense, justice arises from human conventions" (*idem*, 306). Hume concorda com Grotius, modificando a fundo a concepção da convenção. Kant, por sua vez, segue a Hume na crítica à teoria da mistura do trabalho com a coisa, colocando a precedência da ocupação em relação ao trabalho; mas diferencia-se deste, pois a posição de Hume é mais flexível em relação à teoria do trabalho, enfatizando sua utilidade pública. O que Kant não pode aceitar é o fundamento da propriedade na convenção entendida como um sentimento do interesse comum que leva a um plano geral das ações visando a utilidade pública; o fundamento deve ser *a priori* e necessário, só podendo consistir num postulado da razão prática e na idéia da vontade unida de todos.

do direito internacional referente à questão da extensão da faixa marítima que pertence a um país. O direito de excluir os outros do uso da faixa marítima pertencendo ao país (a pesca, extração do âmbar e mesmo a navegação) vai até onde se tem condição de defender essa faixa. E a maneira de defesa indicada por Kant é bastante concreta, ou seja, até onde pode atingir um tiro de canhão (§15, 265); "minha posse vai até onde se estende minha faculdade mecânica, a partir de minha habitação, de proteger meu solo contra a usurpação dos outros (por exemplo, tão longe quanto atinjam os canhões a partir da margem), e o mar é fechado até lá (*mare clausum*)" (§17, 269). O exemplo tirado do direito internacional em que os Estados estão entre si como num estado de natureza, leva a pensar que no estado de natureza entre os indivíduos, o limite da apropriação do solo por um homem está vinculado à possibilidade de sua defesa pela força física ou por algum meio mecânico. O que acarreta uma certa dificuldade, pois no estado de natureza não há lei pública e justiça distributiva, mas há a lei natural; esse aspecto empírico e violento dificulta pensar o aspecto jurídico da apropriação. (Luf, *op. cit.*, 108, tentará resolver esse problema dizendo que "ter em seu poder" está vinculado com o ato do arbítrio e "poder (*Gewalt*) não deve ser entendido de nenhuma maneira no sentido de violento (*gewaltsam*)", e procura minimizar o exemplo dos canhões, considerando-o como preso ao modelo do estado de natureza. Esse procedimento de Luf, que vincula as dificuldades ao modelo do estado de natureza, é repetido por outros comentadores; de qualquer forma permanece a questão: por que Kant usou aqui o modelo do estado de natureza?) Na ocupação é necessário ter o solo em seu poder e conseguir defendê-lo, mas essa ocupação para estar de acordo com a lei da liberdade externa deve ter a prioridade temporal, sendo uma exigência importante que limita o aspecto "violento" da ocupação. A partir da exigência da prioridade temporal na ocupação, Kant pode fazer a crítica ao estabelecimento de colônias pela força, criticar o colonialismo europeu tanto na América quanto na Ásia (ver §15, 266 e *Z. ew. Fried.*, VIII, 258-259).

A possibilidade da aquisição originária pela ocupação, ou seja, por um ato de vontade unilateral, não pode ser compreendida, mas é praticamente fundada, uma vez que decorre do postulado da razão prática. A vontade unilateral deve estar contida numa vontade a

priori unificada, para poder impor aos outros uma obrigação (§14, 263). Kant distingue três momentos na aquisição originária: 1) a apreensão (*Apprehension*) de um objeto no espaço e no tempo, constituindo uma posse fenomenal. Para não ferir a liberdade dos outros, o objeto apreendido deve ser um objeto que não pertencia a ninguém; 2) a declaração (*Bezeichnung — declaratio*) da posse e interdição do uso do objeto por outras pessoas; 3) a apropriação (*Zueignung — appropriatio*), que constitui a posse jurídica, é o ato ideal (*in der Idee*) de uma vontade legisladora universal que obrigaria todos a concordar com o ato do arbítrio unilateral (§10, 258-259). Há um movimento que vai da posse sensível à posse inteligível. "O título empírico da aquisição era a tomada de posse física (*apprehensio physica*), fundada na comunidade originária do solo" (§15, 264); à tomada de posse física deve corresponder uma tomada de posse intelectual, sendo que o "título racional da aquisição só pode encontrar-se na idéia de uma vontade *a priori* unificada de todos (necessária para a união), a qual é aqui tacitamente pressuposta como condição indispensável (*conditio sine qua non*), pois por uma vontade unilateral não se pode impor às outras uma obrigação que não teriam de outra maneira" (*idem*). A vontade de todos é condição da tomada de posse intelectual e, também, de certa maneira, da tomada de posse empírica, uma vez que está fundada na comunidade originária que é uma forma da vontade unida de todos.

Tendo sido visto o fundamento jurídico da aquisição na comunidade originária do solo, e o modo de aquisição na ocupação, resta deduzir o conceito de aquisição originária, a possibilidade da posse inteligível vinculada com a aquisição. Os elementos dessa dedução são apresentados em vários parágrafos da *Rechtslehre*: "Reunamos estes pressupostos: 1) toda aquisição originária é aquisição do solo; 2) toda tomada de posse funda-se numa posse comum, cujo conceito não é empírico; 3) uma tal posse comum não é para ser pensada sem a idéia de uma vontade *a priori* unida; resta, então, para a própria dedução do conceito de aquisição originária (§17), não muito, mas apenas uma repetida definição final de posse inteligível com abstração do sensível, na qual, pela primeira vez o conceito de propriedade é empregado, uma vez que antes tratava-se sempre do

meu e do teu".[75] Para caracterizar a posse inteligível é necessária a supressão das condições empíricas da posse e insistir na relação entre as pessoas, na qual uma impõe às outras a obrigação de se abster do uso de uma coisa; essa imposição será uma obrigação para as outras se ela estiver de acordo "com a liberdade externa, com o postulado desta faculdade e com a legislação universal da vontade concebida como unida e *a priori*" (§17). A posse jurídica diz respeito a essa relação entre pessoas independentemente das condições empíricas da posse, apesar de a coisa possuída ser um objeto sensível.

A vontade unida dará o fundamento jurídico aos atos da vontade unilateral, que por si mesma não tem a possibilidade de obrigar; a posse comum e a vontade unificada de todos fornecerão os fundamentos da possibilidade da posse privada. Pode-se dizer com Marcuse (*op. cit.*, 91): "Desse modo, de forma inteiramente paradoxal, a propriedade comum se torna 'fundamento legal' da propriedade privada... assim, na origem da sociedade burguesa, o interesse privado e o interesse geral, o arbítrio e a coação, a liberdade e a submissão devem estar unificados".

***

As reações contra a posição de Kant, que defende a teoria da ocupação, foram muitas desde a publicação da *Rechstslehre*. Alguns, como Schopenhauer, chegaram a colocar em dúvida as próprias forças intelectuais de Kant, que estariam enfraquecidas pela idade avançada, quando escreveu aquele livro. Vários comentadores ressaltaram o "retrocesso" de Kant quanto às teorias da propriedade modernas, como Borries, ao afirmar que com essa opinião Kant "não retrocede apenas em relação a Rousseau, mas também a Leibniz e mesmo a Locke" (Borries, *op. cit.*, 108); ou Vlachos, que declara: "Na verdade, Kant fez sua a concepção absolutista do direito de propriedade, virando as costas para a tradição filosófica moderna (...); é que a posse desempenha em seu pensamento aproximadamente o mesmo papel que o 'poder de dominação' na elabo-

---

75. Lehmann, *op. cit.*, 206.

ração da teoria geral do direito: inescrutável quanto às suas origens sensíveis, a propriedade se impõe à razão como um fato inelutável, cuja absoluta necessidade a ciência filosófica do homem tem por tarefa essencial demonstrar" (Vlachos, *op. cit.*, 392-393).

Para entender esta "regressão", bem como vários aspectos do pensamento político kantiano que parecem entrar em contradição com suas posições liberais e mesmo democráticas, como sua posição em relação ao direito relativo aos criados, ou a distinção entre cidadãos ativos e passivos, assim como outras formas de compromisso com a efetividade histórica, é necessário, além da lógica interna dos textos, referir-se à situação histórica da Prússia na segunda metade do século XVIII. A Alemanha e em particular a Prússia terão uma estrutura social e econômica peculiares. A situação do campo é descrita por H. Sée em *Esquisse d'une histoire du régime agraire en Europe au XVIII*[e] *siècle* (Paris, 1921, 3 e s.; *apud* Vlachos, *op. cit.*, 381) da seguinte maneira: "A mesure que l'on avance vers l'Est la Grundherrschaft (régime seigneurial) tend de plus en plus à faire place au Rittergut de l'Allemagne orientale, c'est-à-dire à la grande propriété noble d'un seul tenant, exploitée directement par le seigneur, en même temps que se manifeste de plus en plus l'extension des services paysans, dont le plus caracteristique est le Gesindedienst (obligation pour les fils de paysans de servir sur le domaine seigneurial). En ce qui concerne en particulier la Prusse, on observe une grande extension du servage et d'un servage particulièrement dur: le serf est attaché à la glebe et doit au propriétaire des corvées qui lui prennent la plus grand partie de son temps. Le servage est d'ailleurs d'origine récent; il date de la fin du Moyen-Âge. En ces pays de colonisation, le seigneur s'est adonné à la culture; la propriété noble, qui s'est étendue et concentrée, forme un tout cohérent (Rittergut). Le Seigneur, qui est devenu un gros entrepreneur de culture et exploite lui-même ses terres, a besoin du travail gratuit de ses sujets. Nous percevons donc dans ces pays une évolution inverse de celle de France; la propriété noble n'a cessé de s'affermir et aux dépens de la propriété paysanne et des biens communaux (bauernlegen)".

A atualidade e urgência da crítica de Kant e dos iluministas à instituição da servidão e da própria nobreza aparecem em toda a sua força. (Mas, por outro lado, não se pode esquecer que Kant está

mergulhado nesse mundo, uma vez que reside na Prússia Oriental, se bem que numa cidade arejada pela cultura, com uma vida comercial relativamente intensa, com viajantes de várias partes do mundo passando por lá.) A crítica da servidão é tanto mais possível visto que, ao lado dos servos, existem camponeses livres que são "protegidos" pelo senhor, prestam serviços para ele, mas podem sair da terra se quiserem, o que não acontece com os servos que estão ligados à terra. Além dos servos e camponeses livres, há os jornaleiros, que "formam uma classe intermediária e particularmente miserável, entre os camponeses livres e os súditos. Empregados pelo nobre e assalariados por ele, recebem uma choupana e algumas jeiras de terra, que podem lhes ser retiradas quando se quiser" (Brunschwig, H., *Société et Romantisme en Prusse au XVIII*[è] *siècle*. Paris, Flammarion, 1973, 71). No campo encontra-se assim mais de um modo de exploração do trabalho; por outro lado, a Prússia já está dotada na época de um certo processo de industrialização que terá também suas características próprias devido à fraqueza da burguesia alemã. Isso leva o Estado a tomar a iniciativa, de tal modo que Brunschwig chega a falar num capitalismo de Estado. O comércio que em outros países favoreceu o desenvolvimento do grande capital privado, na Prússia é monopolizado pelo Estado (*idem*, 56). O estado terá uma função primordial na industrialização, ou criando ele mesmo as indústrias, ou incentivando a indústria privada. O Estado e a máquina administrativa adquirem um peso enorme e uma certa independência em relação à burguesia e à nobreza; "a impotência de cada esfera (*Lebenssphäre*) isolada (não se pode falar nem em estamentos (*Ständen*) nem em classes, mas, quando muito, de estamentos que existiram e classes que ainda não nasceram) não permitiu que nenhuma delas conquistasse o poder só para si" (Marx, *Deutsche Ideologie*, M.E.W., III, 178). Assim ficou aberto o campo para o aparelho burocrático se estabelecer na época da monarquia absoluta. Essa situação de transição da Alemanha em que a sociedade capitalista não está ainda constituída claramente com a formação nítida de uma classe burguesa, mas que também não é mais feudal, forma o quadro histórico em que a filosofia político-jurídica de Kant se constituirá. Não é de se espantar se o liberalismo kantiano apresentar características distintas do liberalismo dos pensadores de outros países, e também se se encontrarem em Kant

elementos que entram em choque com este liberalismo estando presos à efetividade histórica da Prússia Oriental. De qualquer forma, "decerto não permanece oculta para Kant a discrepância entre os alvos a serem atingidos e a realidade social na Alemanha da segunda metade do século XVIII. Como outros pensadores liberais da primeira época (*frühliberal*), ele procura superar esta discrepância por meio de filosofia da história e postulados filosófico-jurídicos. E seu princípio, do mesmo modo que os modelos de outros pensadores liberais da primeira fase é exprimir a contradição entre o mundo ainda feudal e as exigências burguesas iniciais (*frühbürgerlichen*), que forma o antagonismo central do absolutismo esclarecido" (Batscha, Z. "Einleitung" a *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Org. Batscha, Z. Frankfurt, Suhrkamp, 1976, 27).

Quanto à explicação da recusa por Kant, da teoria do trabalho, pode-se buscar não apenas em fatores históricos, mas também em exigências próprias da doutrina kantiana, o que é ressaltado por Saage (*Eigentum, Staat und Gesellschaft bei I. Kant*. Stuttgartt, Verlag W. Kohlhammer, 1973, 30-31). Kant recusa a imputação de um direito imediato ao solo a partir do trabalho, pois, nesse caso, "um postulado inteligível seria deduzido de um fenômeno empírico", o que entraria em choque com a perspectiva transcendental da dedução do direito de propriedade. Por outro lado, a opção pela teoria da ocupação vincula-se à estrutura social da Alemanha, na qual elementos feudais persistem e representam "uma barreira cognitiva que ele nem sempre consegue romper". Convém ainda ressaltar que a Prússia Oriental, em particular, foi uma região de colonização alemã; este aspecto da ocupação para a colonização pode ter sido marcante, reforçado pela distância em relação às cidades alemãs mais influentes e a proximidade dos russos e poloneses.

4. ESTADO CIVIL, GARANTIA DA PROPRIEDADE

A exigência da instituição de um estado jurídico e a conseqüente passagem do estado de natureza para o estado civil são várias vezes tratadas na *Rechtslehre*, inclusive por ocasião da análise do ter e do adquirir o meu e o teu exteriores, como também na oportunidade do exame da relação do direito público com o privado. Para se ter algo de exterior como seu é necessário estar num estado jurídico, num estado civil em que haja um poder público; "uma posse na espera e preparação de um tal estado, que só pode ser fundado numa lei da vontade comum, que assim está de acordo com a *possibilidade* da última, é uma posse provisória e jurídica — *provisorisch-rechtlicher Besitz* —, em compensação aquela que se encontra num tal estado seria uma posse peremptória" (*Rechtsl.*, VI, §9, 257). Da mesma forma a aquisição no estado de natureza é também provisória e seu título racional reside na idéia de uma vontade unida de todos, "porém, o estado de uma vontade unida geral efetiva em vista da legislação é o estado civil. Assim, apenas em conformidade com a idéia de um estado civil, ou seja, em vista dele e de sua efetivação, mas antes de sua efetividade (pois senão a aquisição seria derivada), é que se pode adquirir originariamente algo de exterior, se bem que só provisoriamente. A aquisição peremptória ocorre apenas no estado civil" (§15, 264). A possibilidade de se ter ou de se adquirir originariamente algo de exterior está vinculada à idéia da vontade geral; dessa forma, no estado de natureza pode-se ter ou adquirir algo legitimamente, desde que se esteja de acordo com aquela idéia; mas, por outro lado, tal aquisição é provisória, porque a vontade geral não é ainda efetiva. Para garantir a cada um sua propriedade, é necessário que haja uma legislação proveniente da vontade geral e um poder coercitivo que a execute; "o estado submetido a uma legislação universal externa (ou seja, pública) acompanhada da potência — *Macht* —, é o estado civil" (§8, 256).

A necessidade de sair do estado de natureza não está fundada na busca da autoconservação, não provém da observação empírica dos conflitos entre os homens, mas é uma exigência racional *a priori* (ver acima: *2. Idealismo Político — a. Estado de Natureza*). Essa exigência vincula-se ao postulado jurídico prático que afirma a possibilidade de se ter algo como seu, pois "se é juridicamente possível

ter um objeto exterior como seu, então deve ser também permitido ao sujeito constranger todos os outros com os quais ele pode entrar em conflito em relação ao meu e ao teu sobre um tal objeto a entrar com ele numa constituição civil" (§8, 256). Assim como a aquisição mesmo provisória se funda no postulado prático-jurídico, um princípio do direito privado autoriza o exercício da coerção para fazer com que os outros homens entrem juntos num estado civil que garanta a aquisição, tornando-a peremptória. Dessa forma, "do direito privado no estado de natureza provém o postulado do direito público: tu deves, em virtude da relação de uma coexistência inevitável com todos os outros, sair deste estado para entrar no estado jurídico, ou seja, naquele de justiça distributiva" (§42, 307). Ora, a exigência de garantir a cada um o seu vem da preexistência da posse em relação ao estado civil, daí nesse estado (no plano racional) não haver diferença quanto à forma das leis do meu e do teu em relação ao estado de natureza, a diferença consistindo no fato de que no estado civil há um poder que garante a execução dessas leis racionais. Assim, "se no estado de natureza não houvesse nem provisoriamente um meu e teu, não haveria também nenhum dever de direito no tocante aos mesmos, por conseguinte, também não seria dado o mandamento de sair deste estado" (§44, 313). A instituição do estado jurídico, do estado civil, está intimamente vinculada com a necessidade da garantia da propriedade. Na medida em que é demonstrada a possibilidade da propriedade, já se abre caminho para a exigência de sair do estado de natureza e entrar no estado civil.

Com a formação do estado civil, coloca-se imediatamente a questão do âmbito da intervenção do Estado na propriedade privada dos súditos. O Estado ou também o soberano são vistos como o proprietário supremo do solo, sendo essa propriedade uma idéia da união civil que permite a determinação da propriedade particular (*Rechtsl.*, VI, 323 e ss.; ver acima *e. Direitos do Soberano e limites de seu poder*). O soberano possui tudo e ao mesmo tempo não possui nada, tem o poder sobre os súditos que são proprietários, mas não possui propriedades privadas.[76]

---

76. Esta noção de proprietário supremo do solo "implica uma distinção de princípio entre a idéia de propriedade, enquanto utilização econômica do solo, e a noção

Enquanto proprietário supremo do solo, o Estado pode cobrar impostos e, mais ainda, interferir na propriedade das ordens e corporações, podendo chegar até a abolir os estatutos que regulam a transmissão da propriedade nestas ordens, desde que indenize os envolvidos. Kant volta-se contra as concepções feudais quando critica as suas instituições e a nobreza e também quando caracteriza o Estado como o garantidor da propriedade privada que para cumprir esta finalidade não pode ser ele mesmo proprietário privado. Quanto ao mais, o Estado não deve interferir na propriedade dos seus súditos e dessa forma "o direito natural no estado de uma constituição civil (...) não pode sofrer nenhuma lesão das leis estatutárias desta constituição (...); a constituição civil é unicamente o estado jurídico, que assegura apenas a cada um o seu, sem propriamente o constituir e o determinar" (§9, 256). No estado civil tem-se a garantia daquilo que já se tinha de maneira provisória no estado de natureza; a única determinação do Estado em relação à propriedade está em torná-la peremptória. Além de não constituir e determinar o que é de cada um, mas apenas sancionar o que já existia, o Estado também não deve impedir a atividade econômica dos cidadãos, ao contrário, deve deixar os vários setores da sociedade desenvolverem-se de maneira autônoma.[77] O Estado deve garantir a liberdade de pensamento, de religião e nos negócios, tanto mais que quando atinge certo desenvolvimento e mantém relações comerciais e culturais com outros Estados "a liberdade civil não pode ser tão facilmente violada sem que o prejuízo seja sentido em todos os ofícios — *Gewerben* —, especialmente no comércio, e com isto o poder do Estado nas relações externas também decline" (*Idee*, VIII, 7ª prop., 27). Impedir que os cidadãos procurem o seu bem-estar leva ao próprio enfraquecimento do todo, deixá-los ter iniciativas e que concorram entre si é vantajoso, pois assim se garante o progresso econômico; a função do Estado, no caso, é apenas a de vigiar para que uns não usem meios incompatíveis com a liberdade dos outros. Kant assume a resposta dada por um comerciante a um ministro francês que pedia uma proposta para incentivar o comércio:

---

de soberania territorial (...); a distinção entre a soberania e a propriedade só foi estabelecida na filosofia política moderna muito lentamente, à medida que a evolução econômica conduzia os diferentes países das práticas mercantilistas às técnicas e instituições liberais" (Vlachos, *op. cit.*, 383/4).

77. Saage, *op. cit.*, 62 e ss.

"Crie boas estradas, cunhe bom dinheiro, dê um direito de câmbio expedito, quanto ao resto, deixe-nos fazer" (*Streit*, VII, 20).

***

Apesar de alguns textos de Kant indicarem claramente uma perspectiva liberal e sua doutrina da propriedade ter conotações fortemente individualistas e possessivas, outros, entretanto, apresentam uma perspectiva mais abrangente e conotação democrática. Com base em textos dessa segunda perspectiva, alguns leitores de Kant procuram mostrar que o seu pensamento ultrapassa as determinações históricas em que foi produzido e serviria para refletir sobre outras formações históricas. Luf (*op. cit.*), por exemplo, critica as interpretações que vinculam a filosofia kantiana com a situação econômica e social e fazem crítica de ideologia; propõe como adequada às questões transcendentais (principalmente a questão da liberdade) uma abordagem que investigue o conjunto sistemático delas e recoloque a questão de seu valor na atualidade, reconhecendo neste procedimento uma inspiração heideggeriana, ao qual este filósofo denominava *Wiederholung* (p. 73). Talvez essa via de interpretação seja fecunda no plano das questões éticas fundamentais, mas no plano da política e da doutrina da propriedade apresenta grandes dificuldades. A busca da resolução no plano do sistema torna-se em Luf uma tentativa de resolver a qualquer custo as aporias kantianas; não tenta entendê-las trabalhando-lhes as dificuldades, mas "filosofa", deslocando a problemática. Não enfrenta assim as aporias do pensamento político e jurídico, a maior parte do tempo polemiza com a perspectiva de crítica ideológica de Saage, ou explica aspectos do sistema que não resolvem as dificuldades. Há uma mistura de planos diferentes, ou seja, tenta filosofar a partir de alguns elementos básicos de um sistema filosófico ao mesmo tempo em que analisa textos buscando caracterizar uma posição filosófico-política; de qualquer forma, é estranho que não se veja a dificuldade que certos textos de um autor apresentam, porque se tomam outros como ponto de partida para a reflexão.

Numa outra linha Goyard-Fabre (*op. cit.*) recusa também que a concepção político-jurídica kantiana seja liberal e individualista-possessiva. Avança dois argumentos básicos: o primeiro, a partir

dos textos de filosofia da história, em que a perspectiva básica é a da espécie, da humanidade, e não a do indivíduo (96 e ss.). A segunda baseia-se no fato de que a propriedade privada tiraria a sua força jurídica da comunidade dos homens, não expressando assim um individualismo possessivo (136). Ora, apenas por esse aspecto da concepção da história não se pode decidir a questão, pois Kant considera a história como teatro dos antagonismos, o que é uma concepção liberal (Bobbio, *op. cit.*, 147); de outro lado, com a comunidade dando força legal à propriedade privada tem-se o paradoxo da unificação na sociedade burguesa, do interesse geral e do interesse privado (Marcuse, *op. cit.*, 91), e não a superação da perspectiva individualista.

Quanto às caracterizações do pensamento político de Kant acrescente-se a de socialista ou precursor do socialismo (não será abordada aqui a corrente neo-kantiana socialista, pois não representa propriamente uma análise do pensamento kantiano, e sim um desenvolvimento, e além disso não se fundamenta nos textos analisados neste trabalho). Villey ("Kant dans l'histoire du Droit" in *La philosophie politique de Kant*. Paris, PUF, 1962), por exemplo, apesar de reconhecer em Kant um representante do liberalismo (59), mesmo assim escreveu: "Imagina-se tirar de Kant uma doutrina muito afirmativa da propriedade privada — Kant descrevendo, aprovando a ordem de seu tempo, tomou o cuidado de marcar fortemente a anterioridade da apropriação privada ao Estado, mas logo reconhece que esta propriedade de 'direito privado', de 'direito natural', é apenas 'provisória'. Quando o direito se tornar peremptório, ao Estado será reconhecido um direito eminente sobre todos os bens dos cidadãos, e esse princípio pode muito bem conduzir ao socialismo" (*idem,* 60). Saage (*op. cit.*, 38/9) critica essa análise de Villey, insistindo na tendência geral do argumento kantiano, que dá absoluta dignidade ao ter na medida em que o funda na esfera do inteligível e tem uma perspectiva individualista-possessiva clara na caracterização da aquisição. O direito do Estado terá de ser entendido no plano do proprietário supremo do solo, cuja "função é a de garantir a estabilidade da propriedade peremptória" (*idem,* 56), e não a de determinar o que é de cada um.

***

Voltando à análise da questão nos textos de Kant, como foi visto, o estado jurídico com leis públicas coercitivas foi instituído para garantir a cada um o seu contra possíveis ataques de outros homens. O direito decorre da noção de liberdade exterior limitando a liberdade de cada um para fazê-la estar de acordo com a liberdade de todos. A garantia da liberdade de cada um, delimitada pela limitação recíproca, é dada por leis coercitivas que não levam em conta nenhum fim empírico, sendo visada a articulação de um sistema de leis provenientes da razão, e não a felicidade, pois a partir desta não se pode chegar a um princípio comum. Assim "o estado civil, considerado simplesmente como estado jurídico está fundado sobre os seguintes princípios *a priori*:

1. A *liberdade* de cada membro da sociedade, como homem;

2. A *igualdade* do mesmo com todo outro, como súdito;

3. A *independência* — *Selbständigkeit* — de cada membro de uma comunidade — *eines gemeinen Wesens* —, como *cidadão*.

Esses princípios não são tanto leis dadas pelo Estado já instituído, como leis pelas quais a instituição de um Estado é possível, conforme aos puros princípios racionais do direito humano externo em geral" (*Theor. Prax.* VIII, 290; ver também *Z. ew. Fried.* VIII, 349). Com o primeiro princípio insiste-se na liberdade fundamental do homem e nas exigências básicas do direito natural; com o segundo insiste-se no estatuto da sociedade civil com seu princípio da autoridade, que garante os direitos dos súditos; o último é uma espécie de síntese dos dois anteriores, da atividade e da passividade, da liberdade e da ordem.[78]

Ao homem enquanto ser que é capaz de direitos pertence o direito de liberdade de escolher os meios para a busca da felicidade, desde que não fira a liberdade dos outros. Dessa forma ninguém deve poder constranger o outro a ser feliz de uma certa maneira, e assim o governo que trata os súditos como se fossem crianças, indicando o que seria a felicidade para elas, é um governo paternal, o que é o maior despotismo. Em contraposição ao despotismo do

---

78. Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris, Vrin, 1968, 37.

governo paternal está o governo patriótico, que preserva as leis e não age segundo meros caprichos, mostrando assim a consideração pelo solo natal (*Theor. Prax.* VIII, 290/1).

O princípio da igualdade é formulado da seguinte maneira: "Cada membro da comunidade possui o direito de coerção sobre todo outro, com exceção do chefe do Estado (pois não é membro, mas criador ou conservador da comunidade), apenas ele tem o poder de coagir, sem ser ele mesmo submetido a uma lei coercitiva" (*idem*, 291). O chefe do Estado está acima das leis coercitivas, mas todos os súditos estão submetidos igualmente a elas, e um súdito pode coagir outro apenas segundo uma lei pública e por meio do Estado. Ninguém pode perder seus direitos (a não ser por um crime), nem mesmo pode renunciar por um ato jurídico à faculdade de coagir, pois, no caso, se privaria do direito de fazer contratos e aquele ato jurídico seria nulo. A liberdade e a igualdade são condições necessárias para as relações jurídicas; sem liberdade e igualdade não se poderiam estabelecer os contratos entre pessoas. Isso não significa que seja necessária a igualdade de posses entre os homens, "esta igualdade universal dos homens num Estado, como súditos deste, é perfeitamente compatível com a maior desigualdade em quantidade e grau, de sua propriedade" (*idem*); pode haver desigualdade física, ou de propriedades adquiridas pela sorte, diferenças de direitos, uns tendo que obedecer a outros como as crianças aos pais, a mulher ao marido; uns ordenam e outros obedecem, como os criados. Há mais de um tipo de desigualdade que não fere o princípio da igualdade, pois este situa-se num outro plano, no plano jurídico, e os homens, "segundo o direito (que como expressão da vontade geral só pode ser único, e concerne à forma de direito, e não a matéria ou objeto sobre o qual tenho um direito), são contudo, enquanto súditos, todos iguais" (*idem*, 292). Como o direito diz respeito à forma da relação entre as pessoas, regula os requisitos de um contrato e não o objeto ou o serviço que são matéria do acordo, é imprescindível a igualdade jurídica dos contratantes, não importando a desigualdade de bens ou de situação; estando todos sujeitos às mesmas leis públicas. Do princípio da igualdade decorre a exigência de todos os homens pelo "talento, aplicação e sorte" (*idem*) poderem ascender a todos os postos, não podendo haver privilégios hereditários que limitem alguns e favo-

reçam outros. Podem-se transmitir bens por herança, o que faz com que haja grande desigualdade entre descendentes de uma família em relação a outra, mas não se pode impedir que alguém consiga por si mesmo alcançar essa situação. A idéia da igualdade é contrária aos privilégios da nobreza.

A independência, a auto-suficiência, diz respeito à participação na legislação, tendo direito de voto — os cidadãos que são co-legisladores. Enquanto homens e súditos, todos são considerados livres e iguais, mas nem todos são iguais em relação ao direito de voto, distinguindo-se aí o cidadão ativo do cidadão passivo; este deve obedecer às leis mesmo não participando de sua elaboração e é protegido por elas. Participam do ser comum como protegidos — *Schutzgenossen*. A única qualidade exigida para ser um cidadão ativo "fora a qualidade natural (não ser nem criança nem mulher) é ser seu próprio senhor (*sui juris*), conseqüentemente ter alguma propriedade (compreendendo aí também toda habilidade, ofício, talento artístico ou ciência) que o sustente; ou seja, no caso em que outro lhe permita ganhar a vida, é preciso que a ganhe pela alienação daquilo que é seu, não pelo consentimento dado a outros para que façam uso de suas forças" (*Theor. Prax.* VIII, 295). O cidadão ativo não pode estar a serviço de outro homem, só pode servir ao bem comum, à República. A noção de propriedade é bastante ampla nesse caso, desta forma podem ser cidadãos ativos não apenas os proprietários do solo. Isso implica uma grande dificuldade, reconhecida pelo próprio Kant, na determinação daquilo que faz com que um homem seja seu próprio senhor, sendo difícil distinguir o uso que o outro faz de suas forças da venda daquilo que é seu. Por exemplo, se se considera uma habilidade, como distinguir um artesão de um jornaleiro? Kant insiste na distinção básica: "Quem faz uma obra (*opus*), pode aliená-la para outro como se fosse sua propriedade. Mas a *praestatio operae* não é nenhuma alienação. O empregado da casa, o empregado da loja, o jornaleiro, ou mesmo o barbeiro são meros *operarii*, e não *artifices* (no sentido mais amplo da palavra), e não membros do Estado, e assim não são qualificados para ser cidadãos" (*idem*). Diante da dificuldade, e não conseguindo um critério decisivo, Kant propõe uma série de exemplos, neste texto e também na *Rechtslehre* (VI, 314/5), que indicam essa distinção entre venda da obra que é sua propriedade e venda do tra-

balho, da força do trabalho: o barbeiro e o fabricante de perucas, o jornaleiro e o artesão, o empregado que corta lenha e o marceneiro, o trabalhador que conserta objetos de ferro de casa em casa e o ferreiro. No segundo grupo estão aqueles que fazem obras que lhes pertencem enquanto não são pagos, já os do primeiro grupo vendem apenas seu trabalho. Um outro exemplo coloca mais uma questão, a diferença entre o tutor e o professor, o primeiro depende do senhor da casa, o segundo não; aqui entra a ciência, o saber que é uma propriedade desde que permita que se ganhe a vida sem se submeter a alguém. A distinção básica que Kant procura estabelecer é entre aquele que produz e vende de maneira autônoma sua mercadoria e o assalariado que só tem para oferecer sua força de trabalho. Para Saage (*op. cit.*, 87) o que atrapalha a precisão da distinção é que na Prússia a maioria dos assalariados também exercia algum tipo de função vinculada ao serviço doméstico, por isso a insistência de Kant nos exemplos em diferenciar a produção de mercadorias (perucas, por exemplo) do serviço prestado por um barbeiro, assim a mercadoria é vista negativamente como não sendo a prestação de serviços. Kant teria "fracassado na tentativa de distinguir completamente entre assalariado e produtor de mercadorias, porque não conhecia nem denominava claramente o critério decisivo para o último, ou seja, a disposição dos meios de produção, mas sua intenção em relação ao assunto é clara: apenas quem participa ativamente na circulação das mercadorias é *bourgeois* e pode ser ao mesmo tempo *citoyen*, ou seja, co-legislador" (*idem*).

Kant apesar de reconhecer que o conceito de cidadão passivo parece estar em contradição com a própria definição de cidadão, procura mostrar que esta desigualdade e a dependência de alguém não vai contra a liberdade e igualdade desses indivíduos como homens.[79] Acredita poder com alguns exemplos superar essa difi-

---

79. Não se via também uma contradição na constituição francesa de 1791, entre o artigo 1º da Declaração dos direitos do homem e do cidadão: "Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits", e os artigos que compõem a seção II do cap. I. O Art. I regula a reunião dos cidadãos ativos para a formação das assembléias. O Art. II coloca as condições para ser cidadão ativo; entre outras como ser nascido na França ou tornar-se francês, ter 25 anos, consta: "N'être pas dans un état de domesticité, c'est-à-dire de serviteur à gages", o Art. VII descreve as propriedades que um eleitor deve possuir. (Franz,G. *Staatsverfassungen*. Darmstadt, W.B.G., 1975, 304 e 316/7).

culdade "o aprendiz que trabalha com um comerciante ou um artesão; o servidor — *Dienstbote* — (que não está a serviço do Estado); o menor (*naturaliter vel civiliter*), todas as mulheres e em geral todas as pessoas que, para manter sua existência (alimentação e proteção), dependem não de sua própria atividade, mas da disposição de um outro (excluindo o Estado), carecem de personalidade civil, e sua existência é como que apenas inerência" (*Rechtsl.*, VI, §46, 314). Neste texto fica claro que os servidores do Estado são diferentes dos servidores de algum particular. Os funcionários do Estado têm o direito de voto uma vez que estão a serviço do bem comum. Os cidadãos passivos são apenas partes do Estado (os ativos são membros), e sua existência é apenas inerência, não são essenciais no Estado, conseqüentemente "os cidadãos passivos não pertencem à substância do Estado propriamente dito. Desde então, todas as dificuldades desaparecem: no Estado considerado em sua essência, ou seja, como substância (ou, se se prefere, como sujeito, pois trata-se da soberania em sua formação), todo homem é cidadão".[80] Os cidadãos passivos não participam do Estado da mesma maneira que os ativos, são protegidos; já aqueles que participam ativamente do Estado são iguais entre si; Kant não admite que o grande proprietário de terras tenha mais de um voto. Convém ressaltar que Kant faz uma ressalva importante à distinção dos dois tipos de cidadãos, não pode haver nenhum empecilho a que um cidadão passivo — por seu esforço — se torne um cidadão ativo e, assim, "de qualquer espécie que possam ser as leis positivas votadas, elas não podem ser contrárias às leis naturais da liberdade, e da igualdade conforme à liberdade de todos no povo, e que lhes permitem trabalhar para se elevar deste estado passivo para o estado ativo" (*Rechtsl.*, §46, 315).

Tendo em vista as condições de garantia da propriedade no estado civil, resta ainda ressaltar rapidamente dois aspectos: a completa realização do Estado de direito e as relações pacíficas entre os Estados. A única constituição conforme ao direito, como foi visto, é a constituição republicana: "Esta é a única constituição permanente, na qual a lei governa por si mesma e não depende de nenhuma pessoa particular, o fim último de todo direito público, o único estado

---

80. Philonenko, *op. cit.*, 66.

no qual pode ser atribuído peremptoriamente a cada um o seu" (*Rechtsl.*, VI, 52, 341). Enquanto não se realiza essa idéia, o direito é de certa forma provisório, dependendo de fatores arbitrários, apenas no estado absolutamente jurídico as propriedades e os direitos são garantidos completamente. Ora, esta garantia não pode ser completa apenas num Estado, pois, mesmo que a questão da aquisição seja resolvida "pelo contrato originário, se este não se estende a toda a espécie humana, a aquisição permanece apenas provisória" (*idem*, §15, 266). A realização completa do estado de direito implica o estabelecimento de relações pacíficas entre todas as nações e para isso é necessário que se efetive em todas elas. Como foi visto, mesmo que essas idéias sejam irrealizáveis é uma obrigação agir no sentido de sua efetivação.

TERCEIRA PARTE:
FILOSOFIA DA HISTÓRIA — REFORMA OU REVOLUÇÃO?

1. ORIGENS DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

No século XVIII a filosofia da história se constitui no confronto de uma concepção linear de história com outra cíclica. A noção de progresso torna-se mais precisa e englobante à medida que a concepção linear da história suplanta a cíclica. A idéia de tempo desenvolvida pelo cristianismo (de outra forma já presente no judaísmo), juntamente com a da redenção, abre a possibilidade de pensar os acontecimentos, como o fez Santo Agostinho, fora do esquema do eterno retorno. Desse modo Adorno pôde escrever: "A grandeza da doutrina agostiniana consiste em haver sido a primeira. Ela traz em si todos os abismos da idéia de progresso e pretendeu dominá-la teoricamente. A estrutura de sua doutrina expressa cruamente o caráter antinômico do progresso. Em Santo Agostinho, como depois outra vez no auge da filosofia da história secular a partir de Kant, o antagonismo está já no centro daquele movimento histórico que, enquanto dirigido para o reino celeste, seria o progresso — esse movimento histórico é, para ele, a luta entre o terreno e o celeste".[81] Santo Agostinho e Kant constituem dois marcos na reflexão sobre a história, e em ambos o antagonismo é um elemento básico para se pensar o progresso. O antagonismo, entretanto, será radicalmente diferente nos dois, em Kant tendo a ver com sua concepção do homem (os conflitos entre as tendências diversas em cada homem e dos homens entre si), e não com a relação entre o secular e o divino. Santo Agostinho inaugura uma forma de pensar os acontecimentos num tempo contínuo,[82] a humanidade redimida

81. Adorno, T.W., "Fortschritt", in *Stichworte, Gesammelte Schriften*, vol. 10.2, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, 621.
82. Cf. *idem*, 620.

por Cristo marcha para o reino celeste; afasta-se, pois, da concepção circular da história, o que não significa que sua concepção de progresso — termo que não utiliza — seja a mesma dos modernos. Kant, por sua vez, representa o início de um grande movimento de reflexão sobre o sentido da história numa perspectiva secular: "É a Kant, e não a Hegel, que remonta a oposição entre *Historie*, disciplina do entendimento, e a *Weltgeschichte*, discurso sobre o sentido necessário da história".[83]

A datação do início das filosofias da história provoca muitas divergências. Alguns consideram a concepção cristã de temporalidade como condição da reflexão sobre a história, outros só encontram essas condições no século XVIII, quando se tornou possível pensar o progresso indefinido no futuro. As divergências se fundam em concepções distintas do que seria a filosofia da história e também no sentido da secularização dos elementos cristãos no pensamento moderno.

Para aqueles que advogam que a filosofia da história se origina com a fé cristã e judaica, e não no século XVIII, a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho é considerada freqüentemente "o modelo de qualquer concepção histórica imaginável que possa ser corretamente considerada como cristã".[84] O cristianismo em sua interpretação agostiniana elabora uma teoria a respeito da temporalidade que entra em choque com a concepção clássica do eterno retorno, com as teorias cíclicas tanto cosmológicas quanto políticas.[85] O tempo foi criado simultaneamente com o mundo, e assim a temporalidade é una;[86] os acontecimentos têm sentido em função da criação, e todos os fatos históricos locais dos diversos povos devem ser relacionados com o todo para adquirirem sentido. Além da criação, outros elementos fundamentais darão sentido aos acontecimentos: a redenção da humanidade por Cristo e o fim dos tempos com sua volta. A doutrina clássica da repetição eterna tanto na natureza,

---

83. Lebrun, G. "Une Eschatologie pour la Morale", in *Manuscrito*, vol. 2, nº 2, Abril 1979, 43. Artigo traduzido na coletânea que tem o título: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
84. Löwith, K. *El Sentido de la Historia*. Trad. J.F. Bujan. Madrid, Aguilar, 1958, 238.
85. Cf. *idem*, 10 e segs.
86. Châtelet, F. *La Naissance de l'Histoire*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1962, 16-17; Löwith, *op. cit.*, 232 e ss.

quanto na cidade (com os ciclos das formas de governo) é vista como "uma desesperança, porque a esperança e a fé se referem essencialmente ao futuro, e este não pode existir se os tempos passados e os que virão são fases iguais de um ciclo, sem começo nem fim".[87] Com o cristianismo o tempo se articula em passado, presente e futuro. O presente vincula-se ao passado pela morte e ressurreição de Cristo e também ao futuro pela salvação e a consumação. Já com o judaísmo tem-se uma quebra da concepção cíclica, uma vez que o Messias poderia vir a qualquer momento e mudar fundamentalmente todo o sentido dos acontecimentos.

A concepção judaica e principalmente a cristã de temporalidade vão abrir o campo para algumas teorias modernas a respeito do progresso. Mas convém notar logo que o futuro pensado pelas teorias cristãs não é um futuro indefinido que possibilitaria a noção de desenvolvimento e o aperfeiçoamento progressivo de toda a humanidade na Terra. Para elas o progresso é antes uma peregrinação: "Para um homem como Santo Agostinho, todas nossas elucubrações acerca do progresso, das crises e da ordem mundial pareceriam pueris, porque, de um ponto de vista cristão, só existe um progresso: aquele dirigido a uma distinção mais marcada entre a fé e a sua ausência, entre Cristo e o Anticristo".[88] Como já observamos citando Adorno, o progresso, para Santo Agostinho, é visto em termos antinômicos. Mas essa antinomia, esse antagonismo, encontra uma solução na superação do mundo histórico com o triunfo da *Cidade de Deus*, com a consumação dos tempos — com o "fim da história" há o triunfo último do bem, e por isso o futuro não é indefinido.[89]

---

87. Löwith, *op. cit.*, 234-235.
88. *Idem*, 246; ver também 243.
89. Para Löwith a filosofia da história começa com o cristianismo (e mesmo com o judaísmo), principalmente com a formulação agostiniana, que seria o modelo de toda concepção verdadeiramente cristã. Apesar de abrir as possibilidades para pensar o futuro como diferente do passado, e assim desenvolver a noção de progresso, o cristianismo não cairia na "ilusão do progresso", e dessa forma o cristianismo chegou a resultados semelhantes aos da concepção grega, que por outros motivos também impede que se caia nessa ilusão. Assim, Löwith afirmou que "a fé cristã na inescrutável intervenção da Providência divina, em conjunção com a crença de que o mundo poderia a qualquer momento chegar subitamente ao seu final, tem o mesmo efeito que a teoria grega dos ciclos re-

A reflexão agostiniana abre, sem dúvida, o campo para as filosofias da história que concebem o tempo como contínuo e o movimento histórico como progressivo. No século XVIII os acontecimentos são pensados em grande parte de forma contraposta à teologia, e nesta contraposição muitos elementos cristãos são absorvidos e secularizados, havendo até uma hesitação no emprego de termos teológicos. Kant, por exemplo, depois de afirmar que a garantia da paz perpétua é a natureza, escreve: "O uso da palavra natureza, quando se trata como aqui apenas de teoria (e não religião), é mais conveniente aos limites da razão humana (...) e é mais modesto que a expressão de uma providência cognoscível por nós" (*Z. ew. Fried.* VIII, 362). Mas querer reduzir o pensamento histórico do século XVIII a uma mera secularização dos temas religiosos, como fazem os pensadores cristãos, ressaltando a perspectiva agostiniana como o único modelo de apreensão do fenômeno histórico e ao mesmo tempo buscando denunciar como ilusões progressistas as teorias que fogem deste modelo; ou ainda como certos "nietzschianos" que, denunciando as filosofias da história ou mesmo qualquer pensamento revolucionário como sendo mera secularização de elementos cristãos, acreditam com isto minar as bases daquelas teorias, é ir longe demais. Não se pode negar a influência dos temas cristãos, mas "da mesma forma que a *Cidade de Deus* compreende a *Weltanschauung* hebraico-cristã de uma certa maneira — que não é a única concebível legitimamente —, também a das filosofias da história retoma, à luz dos acontecimentos contemporâneos ou recentes, os temas cristãos antigos modificando-os profundamente".[90] Os temas ressurgem em função de uma situação político-social inteiramente diferente da antiga e, mais ainda, boa parte dos elementos emprestados o são por inadequação terminológica. Já que a influência cristã é muito grande, torna-se difícil criar novas palavras que expressem adequadamente os novos conceitos. Freqüentemente a "explicação" das filosofias da história pela secularização não passa de polêmicas mal colocadas que não

---

correntes de crescimento e decadência e de uma fatalidade inexorável: a de impedir o desenvolvimento de uma crença num progresso indefinido e numa docilidade sempre crescente" (*op. cit.*, 288).

90. Châtelet, F. *op. cit.*, 18-19.

ajudam a compreensão dessas filosofias e de suas irredutíveis particularidades.[91]

***

No Renascimento retomou-se a teoria cíclica da história, a preocupação com a classificação das formas de governo (e suas transformações) e, ao mesmo tempo, a Antiguidade passou a ser colocada como padrão artístico, teórico e mesmo político inatingível. Dessa forma, volta-se à concepção da idade de ouro como localizada no passado e do tempo como um elemento destruidor e corruptor. Descartes e a nova ciência, por um lado, e a polêmica dos "Antigos e Modernos", por outro, deram um golpe nessa concepção. Os primeiros em termos teóricos e a última em termos de padrões artísticos.[92] Mas será no meio do século XVIII, quando sur-

---

91. Indo contra a corrente, tanto dos que fazem remontar a problemática da filosofia da história e a noção de progresso ao cristianismo (como Löwith), quanto dos que negam essa possibilidade tanto na Antiguidade quanto na Idade Média e afirmam que as condições plenas para a elaboração do conceito de progresso e de tempo linear só se deram no século XVIII (como J. Bury, *The Idea of Progress*, Nova York, Dover Publications), Antoinette Novara, em *Les Idées Romaines sur le Progrès d'après les Écrivains de la République (Essai sur le Sens Latin du Progrès)*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, apresenta uma hipótese bastante interessante. A autora procura, ao longo das mais de 800 páginas de seu livro, demonstrar que havia em Roma uma idéia de progresso, de um melhoramento progressivo (14), e que esse progresso "é, sem hesitação, afirmado como infinito" (21), além de afirmar que "devemos constatar que o sentido do progresso era a característica primeira da intuição latina da história" (18). É claro que Novara não atribui aos romanos a idéia geral do progresso, nem o mito do progresso, que são modernos, mas ressalta a existência de elementos comuns. Os romanos não apenas tinham como fundamental o sentido do progresso, mas intuíam também o tempo histórico como linear. Assim, seria falsa a oposição entre, de um lado, o tempo cíclico greco-romano e, de outro, o tempo linear judaico-cristão. Reforçando essa tese, Novara cita o seguinte trecho de A. Traina (*Il Pensiero Storico-Clássico*, Bari, 1966-67, t. II, 412 e segs. n. 555): "Tem-se o costume de afirmar que o tempo cristão deve sua linearidade ao tempo hebraico, o que seria verdadeiro; mas a mim me parece que foi antecipado e preparado pelo sentido latino do progresso". Depois de citar essa passagem, Novara comenta: "Sem reter os termos antecipação e preparação, que poderiam levar ao anacronismo, estaríamos inclinados a achar que o sentido latino do tempo estava particularmente pronto para ser 'convertido' à concepção cristã de história" (20). O mínimo que podemos dizer é que a questão é mais polêmica do que parece, tanto em relação ao cristianismo e ao tempo linear, quanto à laicização dos temas cristãos na filosofia moderna.

92. Ver J. Bury, *op. cit.*, caps. 3 e 4.

gem novas representações de devir histórico e a antiga problemática é transformada, que haverá uma modificação profunda no método e nos objetos históricos. Como escreveu Goulemot: "No meio do século [XVIII] aparece, além dos textos e neles, uma representação linear da história. O saber histórico constitui então novos objetos e invade novos domínios. A representação do fato revolucionário, passado ou próximo, a configuração da história dizível se encontram modificados sem que entretanto seja votada ao esquecimento ou à inutilidade a problemática anterior".[93] O curioso nesse período é justamente a coexistência de concepções distintas, ou seja, a manutenção da concepção antiga ao lado da nova.

Voltaire é um autor estratégico para se apreenderem estas mudanças, na medida em que nele encontramos entrecruzadas a nova e a antiga problemáticas. Foi ele quem elaborou em primeiro lugar o conceito de filosofia da história.[94] Numa resenha (1764) da história da Inglaterra de Hume, Voltaire insiste na necessidade de escrever a história de maneira filosófica, já que o filósofo pode escrever de maneira livre, sem preconceitos, pois "le philosophe n'est d'aucune patrie, d'aucune faction". Hume seria o modelo do filósofo historiador. Voltaire escreve nessa perspectiva o *Essai sur les Moeurs* (1756) e *Philosophie de l'Histoire* (1765) (este último texto passa a ser, a partir de 1769, a introdução do *Essai*)[95]. Para Voltaire escrever a história *en philosophe* significa, de um lado, criticar a história providencialista, como a de Bossuet, e, de outro, procurar explicações racionais. Essas explicações baseiam-se na análise da natureza, "na natureza humana, cujo âmago é em todo lugar o

---

93. Goulemot, J.-M. *Discours, Histoire et Révolutions (Répresentations de l'Histoire et Discours sur les Révolutions de l'Âge Classique aux Lumières)*, Paris, 10/18, 1975, 17.

94. Cf. o verbete "Geschichtsphilosophie" no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, editado por J. Ritter, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974; vol. 3, 416. O trecho da resenha de Voltaire citado adiante foi retirado desse verbete.

95. Apesar de Voltaire usar a expressão "filosofia da história" e mesmo tê-la empregado como título de uma obra sua, aqui "a expressão não tem o sentido que lhe darão no século seguinte os filósofos alemães da história. Simplesmente Voltaire não segue mais a ordem de uma relação cronológica. Sobrevoando os tempos e os continentes, ele examina as questões das origens: ele é 'philosophe' por esta liberdade que toma com a história". R. Pomeau, "Introduction" a *Essai sur les Moeurs*, de Voltaire. Paris, Garnier, 1963, XVII.

mesmo",[96] o que permite comparar os povos e encontrar semelhanças, e também permite que se corrijam os erros de outros historiadores que se baseiam em fábulas que vão contra aquilo que é natural, pois "o que não está na natureza não é nunca verdadeiro".[97] Assim, Voltaire vai além da história *événementielle*, não se contenta com a mera sucessão de eventos, mas procura estudar "os costumes e o espírito das nações", como está estampado no título do *Essai*. Voltaire expressa claramente seu pensamento: "Eu aqui considero, pois, em geral a sorte dos homens mais que as revoluções do trono. É ao gênero humano que é preciso prestar atenção na história: é aí que cada escritor deveria dizer *homo sum*; mas a maioria dos historiadores descreveu batalhas".[98] Ou seja, nessa perspectiva se levam em conta a nação, os povos e seus costumes, e não apenas os príncipes.

Para a concepção linear da história foi um marco fundamental as *Lettres Philosophiques* (1734) de Voltaire. As chamadas "cartas inglesas" constituem ao mesmo tempo as considerações de um viajante francês na Inglaterra e uma crítica à política francesa.[99] Nesse texto Voltaire critica os padrões comparativos na história, recusa-se a entender o processo histórico como degeneração e decadência, critica o discurso sobre a perfeição das origens, recusa-se a situar a idade de ouro na Antiguidade greco-romana e finalmente afirma uma concepção linear da história numa perspectiva do progresso. Nessa medida a política não consiste num esforço para deter o tempo, para conservar a situação imutável, ou apenas na arte de manter o poder, mas, ao contrário, deve procurar eliminar os obstáculos ao livre desenvolvimento e aperfeiçoamento das instituições e favorecer a necessária liberdade econômica que possibilita o desenvolvimento do comércio e da indústria.

Na oitava carta — "Sobre o parlamento" — Voltaire compara Inglaterra e Roma, mas esta não aparece como paradigma nem como perfeição absoluta. Tanto na Inglaterra como na Roma antiga pode-se falar da corrupção dos senadores. É verdade que os

---

96. Voltaire, *Essai sur les Moeurs*. Paris, Garnier, 1963, vol. 2, 314.
97. *Idem*, vol. 1, 42. Ver Pomeau, XXI, e o verbete "Geschichtsphilosophie", já citados.
98. Voltaire, *op. cit.*, vol. 1, 781.
99. Ver Goulemot, *op. cit.*, 374 e segs. Esse livro constitui uma referência importante para as considerações que se seguem.

romanos não matavam por desavenças religiosas, como os ingleses, mas há "uma diferença mais essencial entre Roma e Inglaterra, que coloca toda a vantagem do lado da última, é que o fruto das guerras civis em Roma foi a escravidão, o das desordens da Inglaterra, a liberdade".[100] Na Inglaterra, conseguiu-se regular o poder do rei pela resistência do povo, e este participa do poder. Há um equilíbrio proporcionado pelas duas câmaras (dos Lordes e dos Comuns), já, em Roma, o povo estava dividido e era desprezado pelos senadores, e estes promoviam contínuas guerras para afastá-lo do poder. Os romanos tornaram-se, assim, conquistadores e mais tarde escravos, já os ingleses não precisam do recurso da guerra, a não ser para impedir que seus vizinhos transformem-se em conquistadores, "este povo não é apenas zeloso de sua liberdade, ele o é também da dos outros".[101] Nas cartas tem-se a destruição de Roma como paradigma, já que a Inglaterra do presente é considerada superior àquela em diversos aspectos;[102] além disso, afirma-se a superioridade desta em relação aos outros países: "O que se torna uma revolução na Inglaterra é apenas uma sedição nos outros países".[103] As guerras civis, os levantes, as lutas dos outros povos não têm por causa a luta pela liberdade. Voltaire vai explicar em grande parte esta diferença pelo fato de as instituições inglesas terem se aperfeiçoado com o tempo e também com o comércio: este "enriqueceu os cidadãos na Inglaterra, contribuiu para torná-los livres, e essa liberdade, por sua vez, estendeu o comércio".[104] O comércio é na Inglaterra o motor da história que garante a ampliação da liberdade, as instituições podendo se transformar num sentido positivo. Uma nova problemática foi formada e "constitui uma ruptura com a Idade Clás-

---

100. Voltaire, *Lettres Philophiques*, in *Mélanges*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1961, 21.
101. Voltaire, *op. cit.*, 21.
102. "Pelo viés de um discurso sobre a Inglaterra formula-se (...) um novo discurso sobre a história. Discurso radicalmente outro, visto que ele opõe a progressão à manutenção, e a construção ao reencontro. A história não é concebida como uma volta às fontes ou como uma marcha inelutável em direção ao definhamento: ela é invenção da liberdade e da felicidade. O passado não é mais um modelo a ser reencontrado, mas sim uma noite tenebrosa e profunda que é preciso deixar para sempre." Goulemot, *op. cit.*, 380.
103. Voltaire, *op. cit.*, 22.
104. *Idem*, 27.

sica, pois ela estipula uma valorização positiva do tempo e da duração, a recusa de inscrever no passado original a perfeição das formas políticas e faz do devir da história uma invenção".[105] O futuro indefinido se abre para a história, a política não será apenas resistência ao tempo, mas deve ajudar a construir o novo, e firma-se uma concepção linear de história com a acumulação de aspectos positivos, descortinando uma perspectiva progressista.

Convém ressaltar que Voltaire, em outras obras, dá uma conotação diferente à noção de progresso, bem como atribui menos peso ao comércio como elemento explicativo. O espírito dos homens adquire uma importância fundamental para se entenderem os acontecimentos históricos e a organização político-social, e "três coisas influem sem cessar sobre o espírito dos homens: o clima, o governo e a religião; é a única maneira de explicar o enigma deste mundo".[106] O comércio continua essencial para o desenvolvimento da liberdade, mas, nesses textos, é visto como estando na dependência dos governos. A explicação histórica para Voltaire não significa que se possam entender todos os povos em todos os períodos da história como realizando um único processo com um sentido; "uma História Universal dirigida para um simples fim e unificando, ao menos potencialmente, todo o curso dos acontecimentos"[107] não foi desenvolvida por Voltaire mas pelo messianismo judaico e pela escatologia cristã. Essa "história universal" será escrita por Bossuet. Ela é universal apenas na pretensão de encontrar o sentido da história no cristianismo, pois, de fato, ela ignora, por exemplo, a história do Oriente. Já os textos de Voltaire pelo menos são mais abrangentes, incluindo a China e a Índia. Voltaire no *Essai*, contra Bossuet, "não fixa para a aventura humana nem uma origem já conhecida antes da investigação nem um termo prefixado. O sentido da história permanece para ser decifrado, supondo que a história tenha um sentido".[108] O progresso, para Voltaire, não é um progresso contínuo, épocas de grande brilho são sucedidas por épocas de retrocesso. Há um aspecto estático e cíclico na história e outro dinâmico e de certa forma acumulativo: "Os crimes e as infelicidades foram de todos os

---

105. Goulemot, *op. cit.*, 423.
106. Voltaire, *Essai sur les Moeurs*, ed. cit. tomo 2, 806; ver Pomeau, tomo 1, XLII.
107. Löwith, *op. cit.*, 160.
108. Pomeau, *op. cit.*, XL.

tempos, houve apenas quatro séculos para as belas-artes".[109] Na Grécia, em Roma, no Renascimento e na época de Luís XIV teria havido períodos em que a humanidade chegou a uma grande perfeição para depois entrar numa etapa de decadência. Épocas de grande desenvolvimento são sucedidas por épocas de regressão. Haveria um ciclo de nascimento e morte. Mas não há aí uma mera volta à teoria cíclica da história, pois o ciclo não é o retorno do mesmo, "cada época feliz é um renascimento daquela que a precedeu, mas também uma ultrapassagem. A história percorre ciclos descentrados e situados num eixo ao qual o progresso dá um sentido".[110] Nas *Lettres Philosophiques*, Voltaire desenvolve uma concepção progressista da história, nas obras posteriores mistura uma visão linear com outra cíclica, fazendo com que haja, ao mesmo tempo, elaboração do novo e manutenção de elementos das concepções anteriores. Essa tensão é característica da reflexão sobre a história em meados do século XVIII.[111]

Vamos reencontrar essa tensão em Rousseau. No *Discours sur les Sciences et les Arts*, Rousseau, perguntando-se se a vinculação da depravação dos costumes com o avanço das ciências e das artes seria peculiar ao seu tempo, responde que não e acrescenta: "A ele-

---

109. Voltaire, *Essai*, vol. 2, 174.

110. Goulemot, *op. cit.*, 464.

111. K. Löwith, na obra citada, afirma que a mescla das concepções distintas não seria apenas uma característica do pensamento de meados do século XVIII, mas de todo o pensamento moderno até hoje. O pensamento moderno e contemporâneo seria um composto mais ou menos inconsciente (35) da tradição clássica antiga e do cristianismo, como se as concepções "do movimento cíclico e da direção escatológica tivessem esgotado as considerações básicas para um entendimento da história" (36). A reflexão moderna sobre a história seria uma secularização da perspectiva teológica à medida que toma a concepção linear mas abandona a criação e a consumação. Ora, a noção de continuidade indefinida do movimento histórico só poderia ser completamente coerente em uma concepção circular, logo "a mente moderna não é sincera; elimina de sua perspectiva progressiva o suposto cristão da criação e consumação, e ao mesmo tempo assimila da concepção do mundo antigo a idéia de movimento contínuo e incessante, excluindo sua estrutura circular" (298).

Löwith, partindo da suposição de que a concepção clássica e a cristã esgotam as perspectivas para se pensar a história, não pode dar conta do pensamento moderno e contemporâneo senão considerando-os como mera secularização ou mescla. Poderíamos pensar que Löwith recusa-se a entender a especificidade dos modernos.

vação e refluxo cotidiano das águas dos oceanos não foram mais regularmente submetidos ao curso do astro que nos ilumina durante a noite que a sorte dos costumes e da probidade aos progressos das ciências e das artes".[112] Com o crescimento das artes e das ciências se dá a corrupção dos costumes, tanto no Egito como na Grécia e em Roma. O esquema se repete — nascimento, desenvolvimento, morte e renascimento. Mas a própria questão proposta pela academia de Dijon — "Se o restabelecimento das Ciências e das Artes contribui para afirmar os costumes" — está vinculada à concepção clássica da história, pois funda-se na noção de "renascimento".

No *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* encontramos também textos que parecem vincular-se à concepção clássica. Por exemplo, quase em seu fim lemos: "É este (o despotismo) o último termo da desigualdade, e o ponto extremo que fecha o círculo e toca no ponto de onde partimos".[113] Volta-se à lei do mais forte, a um novo estado de natureza, "diferente daquele pelo qual nós começamos, visto que era um estado de natureza em sua pureza, e que este último é fruto de um excesso de corrupção".[114] Starobinski, que anotou o *2º Discurso* na edição da Pléiade, comenta esta passagem acreditando ser necessário comparar essas idéias de Rousseau com as de Maquiavel expostas no livro I, capítulo II, dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* — em que "a sucessão dos diversos governos (monarquia, autocracia, democracia)" seria vista como se fazendo "pela via da corrupção e da reação contra a corrupção".[115] Rousseau estaria retomando o pensamento clássico e a teoria de Políbio e Maquiavel. Goldschmidt matiza essa análise[116] afirmando que Rousseau conserva da teoria antiga do ciclo das constituições apenas o "esquema circular", mas emprega-a de maneira diferente, fazendo com que sirva ao tema do *Discurso*, que é o crescimento da desigualdade. Além disso, Políbio e Maquiavel não falam em retorno ao estado de natureza, mas no recomeçar dos ci-

112. Rousseau, *Discours sur les Sciences et les Arts*, in *Oeuvres Complètes*, tomo 3, Paris, Pléiade, 1974, 10. Cf. Goulemot, *op. cit.*, 465 e segs.

113. Rousseau, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, in *Oeuvres Complètes*, tomo 3, Paris, Pléiade, 1974, 191.

114. *Idem.*

115. Starobinski, in Rousseau *Oeuvres complètes*, tomo 3, Paris, Pléiade, 1974, 1359.

116. Goldschmidt, V., *op. cit.* 749.

clos das formas de governo. Junto com o "esquema circular" encontra-se nos textos de Rousseau uma clara concepção linear e acumulativa da história, só que, diferente da de Voltaire, não é uma visão de um acréscimo positivo — poder-se-ia falar numa história negativa. Rousseau traça no *2º Discurso* os caminhos do "progresso da desigualdade": "estabelecimento do direito de propriedade, instituição da magistratura, mudança do poder legítimo em arbitrário".[117] Nesse estudo do progresso da desigualdade "não é a atenção dada a este último termo que faz a originalidade do autor, mas de tê-la explicado pela idéia de 'progresso'".[118]

Encontra-se como elementos comuns no meio do século XVIII a mistura entre a história linear e a cíclica, mas, ao mesmo tempo, as divergências são profundas. Voltaire afirma o progresso e mantém a concepção cíclica para dar conta dos períodos em que a humanidade entra em decadência, em uma espécie de "otimismo realista". Rousseau, ao contrário, afirma o aspecto acumulativo linear, mas toma da concepção cíclica justamente o pessimismo. Os dois pensadores trabalham com concepções heterogêneas de história, no meio do século pode-se ler "uma unidade e discordâncias. A constituição de um novo objeto histórico une em uma mesma vontade Montesquieu, Rousseau e Voltaire. Por eles, o discurso histórico toma por objeto as condições reais de existência dos homens e revela a racionalidade do devir histórico. Mas a busca de uma unidade não pode ir além".[119] Para Voltaire, a humanidade caminha para a felicidade, ao contrário de Rousseau. Montesquieu pensa a política e as instituições com uma perspectiva que se preocupa com as causas, ressaltando o clima, sem se interrogar sobre o sentido da história. Voltaire procura causas nos costumes das nações, e não se satisfaz apenas em compilar fatos. Rousseau radicaliza e elabora um método que constrói hipóteses. Por isso sua palavra de ordem é "écarter tous les faits"[120] e substituí-los por raciocínios hipotéticos — escreve assim uma "história hipotética". "Esta história sem fatos é uma etiologia. A universalidade das causas que ele busca está de acordo com seu objeto ('o gênero

117. Rousseau, *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, ed. cit., 187.
118. Goldschmidt, *op. cit.*, 711.
119. Goulemot, *op. cit.*, 471.
120. Rousseau, *idem*, 132.

humano') e com seus efeitos ('todas as revoluções do gênero humano'). Não é, entretanto, uma história puramente dedutiva e *a priori*: apenas o primeiro gênero de causas é tirado da natureza humana. Aí se ajuntam, como segundo gênero, o ambiente (do qual o clima é apenas um fator) e, como terceiro, 'outras causas mais fortuitas em aparência (os tremores de terra, vulcões, incêndios, inundações, dilúvios')."[121] As divergências entre Voltaire, Montesquieu e Rousseau são grandes; a unidade que possibilita a constituição do que Goulemot chamou de novo objeto histórico é bem circunscrita — os três procuram pensar a história como apreendendo as condições de existência dos homens e questionando o devir histórico. Ora, justamente aí se instala a divergência, pois esses autores analisaram de maneira diferente a situação tanto da França como da Inglaterra, já que seus métodos de abordagem da situação dos homens são distintos, e, além disso, eles avaliam de maneira oposta o devir histórico, pois essa avaliação vincula-se a diferentes perspectivas críticas em relação ao seu tempo. Assim, a combinação de elementos clássicos com modernos não significa a mera retomada nem de aspectos do pensamento antigo nem do cristão. Os temas são reatualizados em função de novos problemas, novas perspectivas e uma nova situação histórica.[122]

***

Na Alemanha, tanto a situação político-econômica quanto o panorama teórico são bastante diferentes dos da França e Inglaterra.

---

121. Goldschmidt, *op. cit.*, 164.

122. Goulemot, que, ao mesmo tempo que procura a "epistème" comum a pensadores opostos num determinado período, também tenta "ler uma ideologia e seu funcionamento" (*op. cit.*, 16), não deixa de reconhecer que as *Lettres Anglaises* de Voltaire tornaram-se possíveis devido às mudanças econômicas que aconteciam na França nos anos 30. Mas não coloca essa questão de maneira simplista (buscando saber quem Voltaire representa), mas sim procura analisar os enunciados políticos das *Lettres*, ver como eles foram possíveis, e localizá-los no quadro ideológico do período. Nesse contexto, uma evidência firma-se para Goulemot: "As mutações econômicas que a França conheceu nesta primeira metade do século XVIII tornaram possível uma leitura nova da Inglaterra e a construção, a partir dela e por ela, de um devir possível da classe dos comerciantes franceses cujo mecanismo de enobrecimento não permitia absorver em

Devido ao "atraso" relativo da Alemanha, o Estado terá uma participação maior na vida social e nos negócios em geral que nos outros dois países. O Estado adquire um peso enorme, com certa independência tanto da nobreza quanto da burguesia: "A impotência de cada esfera (*Lebenssphäre*) isolada (não se pode falar nem em estamentos — *Ständen* — nem em classes, mas, quando muito, de estamentos que existiram e classes que ainda não nasceram) não permitiu que nenhuma delas conquistasse o poder só para si".[123] As iniciativas provêm, então, do aparato estatal criado com a monarquia absoluta. Essa situação de transição em que a sociedade capitalista não está constituída, mas em que também não temos mais uma sociedade feudal — numa Europa em que outros países já estão em rápido processo de transformação econômico-social, com a consolidação do capitalismo e as transformações na organização político-social, e com a difusão das concepções liberais — dá à Alemanha um caráter peculiar. As idéias geradas na Inglaterra e França atravessam o Reno, são absorvidas pelos pensadores alemães, mas, como a situação histórica da Alemanha é diferente, isso propiciará que o liberalismo alemão também o seja. Os pensadores alemães encontram-se diante de uma temporalidade dupla — a das idéias liberais ("importadas", embora sem os seus pressupostos sociais) e a da situação histórica em que vivem.[124] É nesse quadro que a filosofia político-jurídica de Kant se constituirá: "Decerto não

---

sua totalidade a fração mais rica" (*idem*, 401). A concepção de liberdade política, "se pertence à realidade contemporânea da Inglaterra, tal como Voltaire podia apreendê-la, se inscreve no devir da história francesa" (*idem*). A concepção progressista liberal torna-se possível no confronto da situação francesa com a inglesa, mas certos elementos de transformação já se encontram na realidade francesa. A concepção linear e acumulativa da história em Voltaire, não é mera secularização da concepção cristã, mas uma reflexão sobre as possibilidades de mudança que ele perscruta em sua época.

123. Marx, *Die Deutsche Ideologie*, M.E.W., 3, 178.

124. Paulo Arantes, tratando da crítica filosófica na Alemanha, nos anos 1840, escreveu: "O descompasso da miséria alemã condena igualmente o pensamento, nisto fiel ao duplo presente que a caracteriza, à dialética, ou seja, à árdua tarefa de acertar o passo com as coisas e as idéias que o cercam aquém e além-fronteira". "Idéia e Ideologia. A Propósito da Crítica Filosófica nos Anos 1840. Alguns Esquemas", in *Discurso*, Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, nº 6, 1975. Paulo Arantes procura em vários trabalhos dar conta da inscrição do idealismo e da dialética na situação peculiar da Alemanha.

permanece oculta para Kant a discrepância entre os alvos a serem atingidos e a realidade social na Alemanha da segunda metade do século XVIII. Como outros pensadores liberais da primeira fase (*frühliberal*), ele procura superar esta discrepância por meio de uma filosofia da história e postulados filosófico-jurídicos. E seu princípio, do mesmo modo que os modelos de outros pensadores liberais da primeira fase, é exprimir a contradição entre o mundo ainda feudal e as exigências burguesas iniciais (*frühbürgerlichen*), que forma o antagonismo central do absolutismo esclarecido".[125] O idealismo político-jurídico e a filosofia da história kantianos procuram dar conta dessa situação. A filosofia da história vai adquirir um estatuto completamente diverso daquele que tinha em Voltaire, ela "garante" de certa forma a realização da concepção liberal numa perspectiva reformista, afastando o perigo da revolução que poderia provir do confronto sem mediação da idéia com a efetividade histórica. Para isso, é necessário que se desenvolva toda uma concepção do que seja idéia, sentido da história, "garantia da ação política", questões estas que constituirão a filosofia da história numa nova acepção.

Estes trabalhos fornecem indicações seguras também para a análise do idealismo kantiano. Assim pode-se dizer que a filosofia da história e o idealismo político kantiano também estão às voltas com um duplo presente, só que nesse caso a saída será uma política liberal reformista (dirigida por cima) ligada a uma filosofia da história fundada no antagonismo que não constitui uma dialética. Ver também, de Arantes: "O Partido da Inteligência. Nota sobre a Ideologia Alemã", in *Almanaque*, nº 9, São Paulo, Brasiliense, 1979, e "Paradoxo do Intelectual. Dialética e Experiência Intelectual em Hegel", in *Manuscrito*, vol. 4, nº 1, São Paulo, 1980.

125. Batscha, Z., "Einleitung" a *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Batscha, Z. (org.), Frankfurt am Main, 1976, 27. Aqui é retomada parte da análise do fim do capítulo: *3. Doutrina da Propriedade.*

2. "GARANTIA" DA POLÍTICA — O SENTIDO DA HISTÓRIA

Kant distingue claramente a "história (*Historie*) propriamente dita, composta apenas empiricamente", (*Idee*, VIII, 30, 9ª Prop.) da "história do mundo (*Weltgeschichte*), que de certo modo tem um fio condutor *a priori*".[126] A filosofia da história, a *Weltgeschichte*, não é composta do acúmulo de fatos, nem depende apenas de algum tipo de ordenação, nem diz respeito a uma maior ou menor amplitude na abordagem de diferentes povos e civilizações, não consiste na comparação dos costumes dos povos, não busca apenas as causas das instituições que existiram; a filosofia da história busca e afirma um sentido para o devir. Ela é o projeto de "redigir uma história (*Geschichte*) segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais" (*Idee*, VIII, 29, 9ª Prop.).

A questão da possibilidade de uma história *a priori* é colocada explicitamente em *O Conflito das Faculdades*. Numa primeira abordagem Kant coloca a questão em termos individuais e responde que a história *a priori* é possível "se o adivinho faz e organiza ele mesmo os acontecimentos, que ele anteriormente anuncia" (*Streit*, VII, 80). Kant dá exemplo nesse sentido de políticos ou de líderes religiosos que prevêem uma situação de decadência, perversão ou declínio e eles mesmos colaboram com sua ação para isto. Mas essa questão poderá ser resolvida de outra maneira, sendo desenvolvida na forma da pergunta pelo progresso — estará a humanidade em constante progresso? Não é possível responder a essa pergunta apenas pela experiência. Pode-se constatar que durante alguns períodos houve progresso, mas como o homem é livre ele poderia mudar o rumo das coisas. Então "deve acontecer no gênero humano (*Menschengeschlecht*) alguma experiência que, como acontecimento, indica sua disposição e capacidade de ser causa de seu progresso (*Fortrücken*) para o melhor e (já que deve ser o ato de um ser dotado de liberdade) ser a causa do mesmo" (*idem*, 84). Aqui não é mais o adivinho que organiza os acontecimentos que prevê, mas busca-se no gênero humano alguma característica, alguma qua-

126. Cf. Lebrun, artigo citado.

lidade que possa garantir que ele mesmo seja a causa do progresso — assim seria possível pensar no desenvolvimento futuro da humanidade e dessa maneira elaborar uma história com um fio condutor *a priori*. O problema agora é dar conta desta causa do progresso: "É preciso determinar se existe uma causa possível deste progresso, mas, uma vez que se estabeleceu esta possibilidade, é preciso mostrar que esta causa agiu efetivamente e por isto isolar um certo acontecimento que mostre que a causa agiu de fato. Em suma, a atribuição de uma causa só poderá determinar efeitos possíveis ou, mais exatamente, a possibilidade de efeito; mas a realidade de um efeito só poderá ser estabelecida pela existência de um acontecimento. Não é suficiente, pois, seguir a trama teleológica que torna possível um progresso; é preciso isolar, no interior da história, um acontecimento que terá valor de signo".[127] Esse acontecimento será o signo de uma causa do progresso, não apenas no presente, mas no passado e no futuro. Kant, refere-se a um "signo histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*) 'que demonstra' a tendência do gênero humano em sua totalidade" (*Streit*, VII, 84). A causa estaria sempre atuando, e o progresso abrangeria todo o gênero humano.

O acontecimento que serve como signo não pode ser alguma grande obra, pois elas podem desaparecer e não têm o caráter de universalidade; só pode ser a maneira como o espectador pensou e expressou as grandes revoluções. Pois exprimindo-se pode correr riscos, mas manifestando uma simpatia universal e desinteressada "demonstra (por causa da universalidade) um caráter do gênero humano em sua totalidade e ao mesmo tempo (por causa do desinteresse) um caráter moral do mesmo, ao menos em suas disposições" (*Streit*, VII, 85).[128] O acontecimento que provocou essas manifestações dos espectadores foi a Revolução Francesa. Mas o que interessa não é o próprio processo revolucionário, seus atores, ou a marcha da revolução, que pode inclusive fracassar, pois não é ela mesma que é signo, mas sim o que ela provoca nos espectadores. Estes chegam a uma "simpatia" que beira o "entusiasmo", o

---

127. Foucault, "Dossier Michel Foucault", in *Magazine Littéraire*, nº 207, maio 1984, 37. (Primeira aula do ano de 1983 no Collège de France.)
128. Cf. Arantes, P.E., *Hegel — A Ordem do Tempo*. São Paulo, Polis, 1981, 245 e segs.

que “não pode ter outra causa senão uma disposição moral do gênero humano” (*idem*, 85). Essa simpatia é o signo do progresso, e a causa moral que atua constantemente tem um duplo aspecto: primeiro, o direito que um povo tem de elaborar independentemente sua constituição e, segundo, o princípio que afirma ser conforme ao direito e à moral apenas a constituição que impede toda guerra ofensiva (*idem*). Há condições agora de afirmar que a disposição moral do gênero humano pode ser a causa de seu progresso constante.

A disposição moral voltada para a realização do direito pode ser a causa de um progresso constante, mas isso não significa que o desenvolvimento seja necessário. Há indícios do caráter de universalidade e moralidade do gênero humano, mas são disposições que em certos casos podem se realizar e indicar uma “tendência” da humanidade: “Para Kant, Razão e História só se entrecruzam muito raramente. A Revolução Francesa, tal como é apresentada no escrito sobre *O Conflito das Faculdades*, ilustra um desses entrecruzamentos, tão feliz quanto fortuito. Os acontecimentos de 89 marcam, todavia, menos uma reviravolta na história do mundo, que a ocasião privilegiada de uma meditação moral”.[129] Em outros textos Kant vai ressaltar um novo aspecto da questão e apontar para uma outra abordagem do tema do progresso e da possibilidade de uma história *a priori*, analisando a destinação natural do gênero humano, que “consiste no progresso contínuo em direção ao melhor” (*Anthr.*, VII, 324). Kant estuda a natureza humana, em que as boas disposições morais coexistem com as inclinações egoístas e encontram, mesmo assim, um “plano da natureza” que não se vale apenas das disposições morais mas utiliza-se também daquelas inclinações; “Se perguntarmos então por que meios se poderia manter este progresso contínuo em direção ao melhor e além disto acelerá-lo, vê-se logo que este resultado que continua numa distância incomensurável não depende tanto do que fazemos (por exemplo, da educação que damos à juventude) e do método segundo o qual devemos proceder para realizá-lo; mas sim do que a natureza humana fará em nós e conosco, para nos obrigar a seguir uma via à qual nós, por nossa conta, não nos sujeitaríamos facilmente”

129. Arantes, P.E., *op. cit.*, 245.

(*Theor. Prax.*, VIII, 310). O progresso dependerá, em um primeiro momento, mais daquilo que a natureza humana forçará os homens a fazer do que de sua ação consciente. Kant refere-se também à Providência e a um plano da natureza,[130] que no caso são assimilados. Uma história com um fio condutor *a priori* será possível na medida em que explicite as disposições naturais do homem, sua destinação. Mas não se tem aí uma necessidade inelutável, e não se entra em choque com a concepção das disposições morais desenvolvida em *O Conflito das Faculdades*, não se está justificando a inação; ao contrário, é um estímulo para quem quer agir moralmente saber que há um sentido no devir histórico, e, "se o homem pode descobrir uma espécie de plano da natureza, é apenas porque ele mesmo, enquanto ser racional, tem fins racionais".[131] Natureza e história não estão em conflito, a natureza não é vista aqui como uma necessidade cega nem a história como uma criação sem fundamento. O sentido da história é algo de possível e de ideal, e "sob ambos os aspectos é algo de não necessário, de não incondicionado, de realizável sob certas condições. Essas condições são o que Kant indica com o termo 'natureza'".[132] Natureza que expressa, nesse contexto, alternativas e não predeterminação.[133] Os homens podem ou não realizar sua destinação. Eles têm elementos para realizá-la e é mais provável que o façam, mas não há aí uma afirmação dogmática ou um conhecimento científico de "leis naturais necessárias" da história.

---

130. Não será tratada, aqui, a questão da teleologia e filosofia da história. Ver em relação à teleologia, na *Kritik der Reinen Vernunft* e na *Idee*, Giannotti, J.A., "Kant e o Espaço da História Universal", in *Discurso*, nº 10, artigo republicado na coletânea: Kant — Idéia... citada; e em relação à *Kritik der Urteilskraft*, Lebrun, G., *Kant et la Fin de la Métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970.
131. Weil, E., *Problèmes Kantiens*, Paris, Vrin, 1982, 131.
132. Chiodi, P. "La filosofia kantiana della storia", in *Rivista di Filosofia* (58), 1967, 280. Ver em Weil, *op. cit.*, "L'histoire est sensée parce que la nature l'est", 139.
133. Além dos significados no plano teórico, Chiodi distingue, em Kant, três significados antropológicos do termo "natureza": "1) 'natureza' como origem do bem (providência, fim, racionalidade). 2) 'natureza' como origem do mal (natureza selvagem, brutal, etc.). 3) 'natureza' como natureza humana. Os dois primeiros desses três conceitos expressam possibilidade e como tal confluem no terceiro, definindo-o" (*op. cit.*, 281). Nesta análise Chiodi entende que a palavra natureza na *Idee* entraria no seguinte contexto argumentativo: "1) a 'natureza' humana é tal que os homens se dão um ordenamento cosmopolita (em

A "antropologia política", a análise da natureza humana, o exame das possibilidades inscritas neste animal que pode se tornar racional[134] são elementos constitutivos da filosofia da história. Entretanto os diversos ângulos possíveis na abordagem da natureza humana podem levar a equívocos na caracterização do homem, do estado de natureza e mesmo do direito natural, e também levar a mal-entendidos sobre a relação entre a moral, o direito, a política e a filosofia da história. Guéroult propõe, para superar as ambigüidades, que se distinga o homem essencial do homem real. Para Kant, a natureza é inicialmente o homem essencial, o homem enquanto homem; o que o opõe ao animal, ou seja, sua liberdade, sua razão teórica e prática.[135] Daí se poder falar de direito inato, igualdade natural que cada um possui por ser homem e toda a fundamentação do direito natural na autonomia. "Mas, de um outro ponto de vista, a natureza do homem é também o homem real, depois da queda; ou seja, o homem cuja liberdade é radicalmente pervertida; é nesse sentido que Kant declara o homem mau por natureza. Esse homem fica, por isso, diferente do animal: essa natureza real, acidente enxertado na natureza essencial do homem, faz deste um ser que não poderia nunca ser confundido nem com a natureza essencial, nem com a natureza real do animal. Tal é a terminologia da *Religião nos Limites da Simples Razão*."[136] É necessário, aqui, acrescentar mais uma distinção a essa estabelecida por Guéroult, ou seja, entre o homem como ser racional e livre e o homem como ser sensível e portador de inclinações. No plano da fundamentação da ética é descartado o estudo antropológico, pois

---

que se tenham em conta os interesses de todos), ou o gênero humano alcançará sua própria destruição; 2) a 'natureza' humana, enquanto natureza de um ser *rationabile* (não *rationale*), é tal que torna mais provável a conservação em base a acordos que a destruição num conflito sem quartel; 3) a 'natureza' humana é tal que estes acordos não poderão nunca ter um caráter definitivo" (*idem*, 280).

134. O homem "tem um caráter que ele cria para si mesmo, pois tem a faculdade de se aperfeiçoar segundo fins que ele mesmo escolheu; pelo qual, como animal dotado da capacidade de razão (*Vernunftfähigkeit*) (*animal rationabile*), pode fazer de si mesmo um animal racional (*animal rationale*)", Kant, *Anthr.* Ak., 7, 321.

135. Guéroult, M., "Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fiche", in *Études de Philosophie Allemande*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1977, 71.

136. *Idem*.

esta deve valer para qualquer ser racional, e não apenas para o homem, mas mesmo assim é ressaltado que a lei reveste-se do caráter imperativo para os homens por estes serem sensíveis, sujeitos a inclinações que podem levar ao afastamento da perspectiva racional. No plano da filosofia da história e da política leva-se em conta o estudo do homem sensível, das inclinações, e o mais interessante é que estas assumem um papel positivo em relação ao desenvolvimento das disposições naturais da espécie humana. O mal radical dificultará a constituição de uma comunidade ética (que é uma questão própria da Religião); as inclinações, por sua vez, mesmo que dificultem uma ação com valor moral, podem por outro lado levar ao aperfeiçoamento das relações jurídicas entre os homens.

Algumas paixões vinculam-se a inclinações provenientes da cultura humana (*Anthr.*, VII, #81, 267), e a tendência a exercer influência sobre os outros se aproveita de três forças para dominar: a honra, o poder e o dinheiro. A essas forças correspondem três manias: "a mania de honra — *Ehrsucht* — é a fraqueza dos homens que permite ter influência sobre eles por meio de sua opinião; a mania de dominação — *Herrschsucht* — por meio do medo; e a mania de posse — *Habsucht* — por meio de seu interesse próprio" (*idem*, #84, 272). Um homem procura se utilizar de outro por meio das tendências deste; alguém com poder ou dinheiro pode fazer promessas e se utilizar do outro, aumentando assim seu próprio poder. Mas é possível haver resistência do outro, que também pretende aumentar seu poder, conflito este capaz de conduzir a um resultado positivo; as três manias, no caso, levando a se vencer a propensão à preguiça,[137] a concorrência servindo de estímulo ao desenvolvimento. No plano do homem essencial Kant pode constituir uma ética e uma teoria do direito fundadas na noção de autonomia; no direito político estabelece um sistema de idéias distanciado das instituições históricas, mas se ele se detivesse aqui haveria um choque inevitável das idéias com a realidade; a teoria resultaria em uma utopia ou em um pensamento revolucionário. Kant, porém, analisa e encontra uma dinâmica própria no plano sensível: "O idealismo é a consciência da separação e da tensão eterna entre o

137. Ver *Idee*, 8, 4ª Prop., 21; K.U., §83, 433.

inteligível e o sensível; mas é também a consciência de que, se o inteligível representa a perfeição absoluta em si, o sensível encerra uma perfeição relativa, principalmente na medida em que serve de etapa positiva na direção da realização do ideal".[138] A tensão entre o inteligível e o sensível, o idealismo político e a "antropologia política", o direito político e as instituições políticas efetivas exige a filosofia da história.

Ao lado das idéias políticas, do direito natural, do homem essencial, Kant considera o homem real, sensível, com suas inclinações. No plano efetivo o homem, junto com seus semelhantes, fere a liberdade dos outros e, mesmo que deseje estabelecer relações legais que limitem a liberdade de todos, por seu egoísmo procura criar uma situação de exceção para si. Por isso o homem é um animal que, quando vive entre outros de sua espécie, "tem necessidade de um senhor" (*Idee,* VIII, 23, 6ª Prop.).[139] Kant retoma esse tema em várias *Reflexionen*,[140] entre elas: "O homem é uma criatura que precisa de um senhor, mesmo aqueles que pensam dominar, precisam de um; e como um homem, afinal, deve ser o último senhor, são pouco aptos a se servir desta soberania — *Herrschaft* —, no caso em que não se sentem submetidos ao comando deste senhor que é o mestre de toda coisa, sem exceção. O verdadeiro soberano — *Oberherr* — do Estado é a idéia da sociedade inteira, e daquele que lhe dá o poder — *Gewalt* —, Deus, ou seja, aquele que realiza e personifica esta idéia. Pois o Estado é seu próprio senhor e de tudo, conseqüentemente de cada membro: *dominus originarius* (Rx., XV, 1398); ou ainda: "Apenas o Estado é senhor absoluto; o soberano — *souverain* — é o representante, e por causa de seu acordo com a

138. Vlachos, G. *op. cit.*, 94.

139. Herder, no livro nono da segunda parte das *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, critica esta concepção kantiana: "Eis um princípio fácil porém mau para a filosofia da história humana: 'o homem é um animal que precisa de um senhor e espera deste senhor ou de um grupo de senhores a felicidade de sua destinação final'. Invertamos a proposição: o homem que precisa de um senhor é um animal; assim que se torna homem, não precisa propriamente de nenhum senhor" (Herder, *Idées pour la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité*. Ed. bilíngüe, trad. de M. Rouché, Paris, Aubier, 1962, 156).

140. Ver indicações em: Weyand K., *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln, Kölner Universitäts — Verlag, 1964, 93.

vontade do Estado não é responsável diante de nenhum homem e não obstante deve ser responsável; é diante do senhor absoluto de toda a natureza que deve ser responsável" (Rx. 1399). Para viverem juntos em relações jurídicas, os homens precisam de um senhor que limite as vontades particulares e as force a obedecer a uma vontade que tenha valor universal. A dificuldade consiste, entretanto, em que, se esse chefe é um homem, ele também procurará tirar vantagens de sua situação; dessa maneira, só Deus poderia realizar e personificar completamente a idéia da vontade universal. Deus dá o poder ao Estado, que é o senhor político absoluto e pode com instrumentos coercitivos manter a lei, ser a própria organização jurídica; o Estado, porém, deve ser representado por homens, pelos governantes; enquanto estes tornam eficaz a idéia de união civil, estão de acordo com a vontade do Estado, e só são responsáveis diante de Deus. Além da legitimidade proveniente do acordo das instituições políticas com o direito natural, surge aqui uma outra espécie de legitimidade vinculada apenas à conservação do estado civil, o que torna impossível todo direito de resistência.

Não será a obrigação moral de sair do estado de natureza que levará os homens egoístas a instituírem a sociedade civil, e sim a necessidade, a miséria (*Noth*), especialmente a pior das misérias, que é aquela que os homens infligem uns aos outros (*Idee*, VIII, 22, 5ª Prop.). Os homens que vivem perto uns dos outros se agridem tanto buscando cada um sua satisfação, que chegam a uma situação insuportável para todos, mas não basta que cada um queira ver o problema resolvido: "Sem dúvida, a vontade de todos os homens de viver individualmente segundo princípios de liberdade numa constituição legal (a unidade distributiva da vontade de todos) não é suficiente para este fim, é preciso que todos juntos queiram este estado (a unidade coletiva das vontades unidas). Tal solução de uma tarefa difícil é ainda exigida para que a sociedade civil torne-se um todo, e como a esta diversidade das vontades particulares de todos é necessário juntar ainda uma causa capaz de unificá-las para produzir uma vontade comum, o que nenhuma delas é capaz de fazer, não se pode contar para a execução daquela idéia (na *praxis*) que o estado jurídico começasse de outra maneira que pela força — *Gewalt* —, sobre cuja coerção — *Zwang* — em seguida o direito público é fundado" (*Z. ew. Fried.*, VIII, 371). Kant insiste na ori-

gem violenta do estado civil na *Rechtslehre*, ao indicar a impossibilidade de encontrar sua origem na história, não sendo possível achar nenhum documento, porque os selvagens não "redigem nenhum instrumento de sua sujeição à lei, e é fácil tirar da natureza destes homens incultos que eles foram submetidos no início pela violência — *Gewalt*" (*Rechtsl.*, VI, #52, 339).[141] Como a origem da sociedade civil não está em um contrato originário mas nesse poder/violência que unifica, e como algum homem terá de ocupar a soberania, é de se esperar, levando em conta a natureza humana, que este não legislará segundo a idéia da soberania popular. Dessa forma, um Estado é estabelecido como um sistema de leis coercitivas que pode estar distante dos princípios do direito natural e mesmo assim deverá ser obedecido. Além disso, os Estados procurarão cada um crescer, mesmo em detrimento dos outros, tentando dominá-los. Parece assim se constituir um impasse entre a teoria do direito político, das gentes e cosmopolita,[142] e a realidade das instituições políticas relacionada às inclinações humanas.

A transformação das instituições políticas no sentido da aproximação aos padrões do direito natural é exigida pela razão prática e será de certo modo forçada pela própria dinâmica das relações entre os cidadãos e também pela relação dos Estados entre si. Recoloca-se então a questão da existência ou não de um plano das ações humanas dando um sentido para a história. Considerando os indivíduos, o quadro é desalentador. Os homens não agem nem apenas segundo os instintos, como os animais, nem como cidadãos racionais. Por todo lado se vêem sede de poder e destruição, a maldade pueril e inútil; não se encontra assim um propósito racional próprio, mas apenas alguns casos de sabedoria em meio a uma situação caótica. No plano dos indivíduos chega-se a um impasse, mas mudando a maneira de abordagem Kant afirmará que "os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros, mal se dão conta de

141. Ver acima: *b. Contrato Originário.*

142. Kant condensa as exigências básicas de cada parte do direito público em três proposições, na forma dos artigos definitivos para a paz perpétua em *Zum Ewigen Frieden*, 8: 1) "A constituição civil de cada Estado deve ser republicana" (349); 2) "O direito das gentes deve ser fundado numa federação (*Föderalism*) de Estados livres" (354); 3) "O direito cosmopolita deve se limitar às condições de uma hospitalidade universal" (357).

que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada um buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria" (*Idee*, VIII, 17).

Há como que um ardil da natureza fazendo com que os homens e os povos, mesmo procurando atingir apenas seus interesses, acabem por realizar um propósito mais amplo e elevado. Assim a história poderá descobrir uma regularidade nas ações humanas, desde que as considere em larga escala e "o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais" (*idem*). O desenvolvimento completo das disposições naturais só pode se dar no homem como criatura racional na espécie, e não nos indivíduos, diferentemente dos animais, que atingem individualmente sua destinação (Rx. 1499). A destinação do homem diz respeito não ao instinto, mas à razão, uma geração transmite o que adquiriu à outra, sendo exigido um longo processo para a plena realização de seus propósitos. Como assinalou Lebrun: "O conceito de história só tem sentido e utilidade se colocado na fórmula: 'A história da humanidade é diferente daquela dos homens' (Rx. 1499). Visto que a destinação natural do homem não decide a sua essência, nos dirigiremos ao futuro do gênero humano; já que o indivíduo racional é mortal, confiaremos à espécie, imortal, a realização de seu destino abortado".[143]

O antagonismo é o meio utilizado pela natureza para a promoção do desenvolvimento de suas disposições (*Idee*, VIII, 20, 4ª Prop.). Ele será a causa da ordenação da sociedade e também de sua transformação gradual em direção a uma sociedade civil com uma constituição republicana que garanta e administre o direito de maneira universal. Para entender o sentido do antagonismo no pensamento kantiano convém ressaltar o que ele entende por oposição: "Duas coisas são opostas entre si quando uma suprime o que foi posto pela outra. Esta oposição é dupla: ou lógica, pela contradição,

143. Lebrun, G. *op. cit.*, 47.

ou real, ou seja, sem contradição. Só se considerou até aqui única e simplesmente a primeira oposição, ou seja, a lógica. Ela consiste em afirmar e negar ao mesmo tempo algo de uma coisa. A conseqüência dessa conexão lógica é nada (*nihil negativum irrepraesentabile*), como o enuncia o princípio de contradição. (...) A segunda oposição, a real, é aquela em que dois predicados de uma coisa são opostos, mas não pelo princípio de contradição. Algo que foi posto por outro é também aqui suprimido; mas a conseqüência é alguma coisa (*cogitabile*)" (*Neg. Gröss*., II, 171). No primeiro caso, por exemplo, afirma-se ao mesmo tempo que certo corpo está em movimento e em repouso, o que é impensável. Já na oposição real trata-se, por exemplo, de um corpo que está sujeito a duas forças que tendem a movê-lo em direções opostas — uma força suprime o efeito da outra e o corpo fica em repouso. A conseqüência é um nada que pode ser pensado (*nihil privativum, repraesentabile*). Kant introduz a noção de grandeza negativa, aquela que faz suprimir em outra considerada positiva uma grandeza igual a ela: dá o exemplo de um navio que vai de Portugal ao Brasil, sugerindo que se marque com o signo + as distâncias percorridas impulsionado pelo vento do leste para o oeste, e com o signo - o caminho percorrido impulsionado pelo vento de oeste para leste. Se os números indicam milhas pode-se ter durante certo tempo + 10 - 3 = 7 milhas, a força negativa suprime parte da força positiva. Entretanto, mesmo que Kant tenha "dado um golpe no dogma da indestrutibilidade intrínseca do positivo",[144] por outro lado, sua concepção do negativo como algo que é negativo apenas numa relação atenua sua inovação; "ele está longe de dar direito de cidadania ao Negativo-em-si, na medida em que o pseudonegativo a que ele quer conceder a presença é sempre apenas a resultante de duas realidades positivas".[145]

O antagonismo relativo à espécie humana é a insociável sociabilidade (*ungesellige Geselligkeit*), a inclinação a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição a fazê-lo; "convém sublinhar que não temos apenas duas forças contrárias atuando num mesmo plano e que poderiam se anular e confinar cada indivíduo num imo-

---

144. Lebrun, G. *La Patience du Concept. Essai sur le Discours Hégélien*. Paris, Gallimard, 1972, 283.
145. *Idem*.

bilismo. O instinto de sociedade força o indivíduo a se associar com outro, e, em contraparte, é o indivíduo como um todo racionalmente existente que domina suas tendências e as põe em função de seus interesses egoístas. De um lado, um simples vetor, de outro, uma atividade reflexionante e totalizante, que se opõe à tensão do instinto".[146] Como os homens por seu egoísmo procuram fazer com que tudo se dirija para si, utilizando-se tanto da natureza como dos outros homens, eles esperam encontrar resistência destes e preparam-se para opor-se às suas tentativas. Esse movimento de resistência desperta as capacidades dos homens, fazendo com que dominem sua inclinação à preguiça. Sem isso, permaneceriam incultos, satisfeitos com a concórdia simplória de pastores; "O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia" (*Idee*, VIII, 21, 4ª Prop.). A insociabilidade tem um papel fundamental como estímulo ao desenvolvimento. A concorrência tem um resultado altamente positivo, salientado na metáfora da árvore isolada que cresce completamente torta e as árvores da floresta, que, na concorrência pelo sol e pelo ar, crescem retas e sadias. (Convém ressaltar que o antagonismo das duas tendências leva ao desenvolvimento contínuo, e não a uma superação dialética.)[147] Os homens são levados pela insociável sociabilidade a constituir um estado civil e a tender para a realização de uma constituição republicana em que haveria o máximo de liberdade, sem que um interfira na liberdade do outro, sendo também a situação em que cada um pode se desenvolver mais; o mesmo ocorrerá nas relações entre os Estados, em que no início a situação de guerra pode ter sido estimuladora do desenvolvimento, conduzindo porém a uma situação em que as guerras e seus preparativos tornam-se insuportáveis, forçando a constituição

---

146. Giannotti, J.A., "Kant e o Espaço da História Universal", in *Discurso*, nº 10, Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, 1979, 33. Republicado na coletânea citada: *Idéia de uma...* p. 133.

147. "E. Jacobi acredita que o antagonismo kantiano é no fundo nada de outro que a dialética hegeliana. (Jacobi, E., 'Eine Kant-Rede', in *Altpreuss. Monatsschr.* 52, 1916). É para se dizer o contrário a esse respeito, pois a correlativa ação conjunta de isolamento e associação na verdade leva ao desenvolvimento, não se suprime (*aufhebt*) em um mais alto nível de cultura, mas continua existindo e mesmo no estado cosmopolita postulado, não desaparece". Weyand, K., *op. cit.*, 82, nº 173. Ver Giannotti, *op. cit.*, 33; coletânea pág. 133.

de uma federação de nações; por outro lado, o próprio espírito do comércio levará a que se assegure a hospitalidade aos viajantes. Dessa maneira, os três artigos definitivos da *Z. Ew. Fried*, já citados, que correspondem a aspectos essenciais do direito público, do direito das gentes e do direito cosmopolita, são favorecidos pelas disposições naturais, havendo um acordo com aquilo que os homens deveriam fazer segundo as leis da liberdade da razão prática, e não fazem, sendo forçados finalmente a fazê-lo (*Z. ew. Fried.*, VIII, 365). Assim, a natureza "garante por meio do próprio mecanismo das inclinações humanas a paz perpétua, decerto com uma segurança que não é bastante para predizer (teoricamente) o futuro da mesma, mas é suficiente num propósito prático e faz com que seja um dever procurar conseguir este fim (que não é puramente quimérico)" (*idem*, 368). Além de ser um dever a realização da constituição republicana e da federação de nações que possibilitem a paz perpétua, esta é promovida especialmente pela insociável sociabilidade: com o desenvolvimento das sociedades chega-se a um ponto em que é do interesse do próprio governante ir aperfeiçoando as instituições políticas. Se um Estado negligencia a cultura, ele se enfraquecerá na sua relação com os outros Estados, e, mais ainda, "a liberdade civil hoje não pode ser desrespeitada sem que se sintam prejudicados todos os ofícios, principalmente o comércio, e sem que por meio disto também se sinta a diminuição das forças do Estado nas relações externas. Mas aos poucos esta liberdade se estende. Se se impede o cidadão de procurar seu bem-estar por todas as formas que lhe agradem, desde que possam coexistir com a liberdade dos outros, tolhe-se assim a vitalidade da atividade geral e com isto, de novo, as forças do todo" (*Idee*, VIII, 28, 8ª Prop.).

Por isso, mesmo que seja apenas por motivos egoístas e busca de grandeza, os governantes deverão ampliar as liberdades, diminuir as restrições aos cidadãos, ampliar a liberdade de religião e favorecer a difusão das luzes. As reformas das instituições são exigidas pelo próprio desenvolvimento histórico, o progresso inscrito na própria natureza da sociedade.

***

Com a garantia da realização dos fins político-jurídicos,[148] abre-se o campo de toda uma nova problemática, torna-se possível a filosofia da história, e esta transforma a maneira de se encarar a ação política, que passa a ser inscrita em uma série de ações com sentido. As ações políticas podem ser avaliadas pelo direito e pela moral e também pelo acordo com o sentido da história. Kant foi o primeiro que formulou "as questões sobre o sentido da história e da política para o homem, no lugar daquelas da melhor técnica política e das 'leis históricas'. A política cessa, com Kant, de ser uma preocupação para os filósofos; ela torna-se, ao mesmo tempo que a história, problema filosófico, agindo em, e sobre, a totalidade do pensamento: não se trata mais de arranjar história e política, trata-se de compreender seu sentido comum, o sentido que deve decidir sobre todo arranjo".[149] As questões filosóficas sobre a política e a história adquirem novas significações, são formulados novos problemas. Estamos, aqui, longe das filosofias políticas clássicas, mas também dos pensadores que em meados do século XVIII transformaram a maneira de se encarar a história.[150] A partir de Kant a política passa a ser pensada junto com a história. No caso, uma política reformista liberal, apesar de baseada fortemente no Estado, está, de certa forma, garantida pelo sentido da história. Dessa maneira,

148. Herrero discute alguns aspectos desta questão: "O problema para Kant é se se pode encontrar uma *garantia* (não, se é possível a unificação de liberdade e natureza do homem) que permita ver a todo momento na história real o sentido da realização efetiva do Soberano Bem político. Portanto, não é um problema de possibilidade intrínseca da paz perpétua, mas da *atuação* dessa possibilidade, de se será realizado pela liberdade dos homens, e sem prejuízo dela, o que é possível. E, se esse problema encontra a solução, então poder-se-á também conceber uma filosofia da história, isto é, poder-se-á ter uma compreensão racional daquilo que, caso contrário, seria um 'buquê de loucura'" (Herrero, F.J., *Religião e História em Kant*. São Paulo, Loyola, 1991, 122). "Kant pôde conceber uma filosofia da história política porque encontrou na natureza do homem uma garantia que assegurava o sentido das ações efetivas da humanidade" (*idem*, 147).

149. Weil, E., *op. cit.*, 140-141.

150. A abordagem de Kant em relação ao progresso, ao desenvolvimento e à teleologia difere da dos pensadores do Iluminismo. "Para o Iluminismo o desenvolvimento alcançou seu termo em sua própria época, enquanto Kant não indica em princípio nenhum limite (*Grenze*) alcançável para os acontecimentos teleológicos, pois a razão afasta cada barreira (*Schrank*) de novo para novos termos, pois

procura-se resolver na Alemanha a questão de "como produzir a ordem burguesa pós-revolucionária sem passar por uma revolução global da realidade".[151] A Alemanha não precisaria sofrer nenhuma revolução, as reformas conduzidas pelos governantes levariam a uma constituição republicana e ao livre desenvolvimento do comércio e dos ofícios.

Convém ressaltar, entretanto, que a garantia de realização da constituição republicana e da paz perpétua não constitui um conhecimento teórico, mas ela é suficiente em um propósito prático, o mesmo ocorrendo com o progresso: "Que o mundo em seu conjunto sempre progride em direção ao melhor, isto não é autorizado a ser admitido por nenhuma teoria, mas a pura razão prática o autoriza, ela que prescreve dogmaticamente que se aja segundo uma tal hipótese, e assim constrói sobre este princípio uma teoria" (*Preisschrift.*, XX, 307). Essa teoria pode ser apenas pensada, e no plano teórico não se pode demonstrar a sua realidade objetiva. Mas essa hipótese prática vinculada à garantia da paz perpétua tem importância para a ação, na medida em que funciona como um acréscimo ao dever político-jurídico. Não só se tem o dever de agir em função da realização do direito, mas também é acrescentada a esperança de que sua efetivação se dará mesmo que inicialmente por uma via não deliberada. A concepção da filosofia da história dominada pelo progresso está em profunda concordância com outros aspectos do pensamento político e jurídico kantiano, "não é necessário sublinhar quanto esta teoria do antagonismo como condição do progresso se insere em todo o movimento liberal que elevará a luta, a discórdia, a

---

ela não conhece nenhum limite para seus projetos". Weyand, K., *op. cit.*, 177. Referindo-se aos escritores do período do Iluminismo, escreveu Croce: "Aquele progresso, de que tanto se falava, era, por assim dizer, um progresso sem desenvolvimento, e se manifestava sobretudo como um suspiro de satisfação e de segurança, parecido com o de quem, depois de muitas adversidades, favorecido pela sorte, vê com serenidade o presente, confia no futuro e desvia a mente do passado, ou aí retorna apenas por alguns instantes, para lamentar a sua rudeza, para desprezá-lo e para dele sorrir" (*Teoria e Storia della Storiografia*, Bari, 1927, 224, *apud* Weyand, K., *op. cit.*, 17).

1. Citando fora do contexto: Arantes, P.E., "Nota sobre a crítica da filosofia da história", in *Almanaque*, 3, São Paulo, Brasiliense, 1977, 57. Kant insiste no progresso das instituições políticas, mas ignora outros aspectos, por exemplo, a técnica, "o problema do progresso técnico não é fundamental em Kant e tudo se

revolta, a concorrência, a discussão, o debate, a seu próprio ideal de vida, e oporá sociedades estáticas ou estacionárias a civilizações dinâmicas e progressivas, na medida em que os conflitos sejam sufocados ou solicitados".[152]

---

passa como se não houvesse aí um horizonte essencial. Conhecemos apenas um viés para atingir o verdadeiro pensamento de Kant a este respeito: convém observar que ele não pertence verdadeiramente à era industrial e que não avalia os espantosos sucessos técnicos que já estão em gestação em seu tempo" (Philonenko, A., "L'idée de progrès chez Kant", in *Études Kantiennes*, Paris, Vrin, 1982, 55). Em uma postura diferente da de Philonenko, talvez possamos dizer que Kant não percebeu a importância das transformações técnicas devido justamente à situação peculiar da Alemanha.

152. Bobbio, N., "Kant e le due libertà", in *Da Hobbes a Marx*, Nápoles, Morano Editore, 1974, 161.

3. POLÍTICA, MORAL E REFORMA

A verdadeira política não pode, para Kant, "dar um passo sem antecipadamente ter prestado homenagem à moral" (*Z. ew. Fried.*, VIII, 380; Souza 152), não podendo assim haver conflito entre a política e a moral; tanto mais que a política deve ser a prática da doutrina do direito (*idem,* 370; 130). Mas, por outro lado, a política é uma arte difícil que deve lidar com o mecanismo da natureza, com a realidade das instituições e as fraquezas humanas. A partir dessas dificuldades alguns políticos querem apenas justificar os interesses do Estado, ou melhor, do chefe do Estado, pretendendo fundar sua análise da ação na natureza do homem, que não seria boa, e assim justificar todos os casuísmos. Kant chamará esses políticos de "moralistas políticos", pois forjam uma moral para justificar cada ato; a eles contraporá o "político moral", ou seja, aquele que consegue o acordo da política com a moral. Assim "o político moral estabelecerá como princípio fundamental o seguinte: quando se encontram defeitos na constituição do Estado ou nas relações entre os Estados que não foi possível evitar é dever, primordialmente dos chefes do Estado, refletir no modo como esses defeitos poderiam, o mais rapidamente possível, ser corrigidos e tornados adequados ao direito natural, tal como temos por modelo diante de nossos olhos na idéia da razão, mesmo que custe sacrifícios a seu amor-próprio" (*idem,* 372; 134). Mas na hora da aplicação do princípio o político deverá levar em conta, além do direito natural, a situação efetiva; é necessário que entrem elementos da prudência política. Uma mudança brusca sem que a situação esteja preparada e uma nova constituição já elaborada seria perigosa; um Estado com perigo externo não poderia mudar sua constituição, mesmo que esta fosse despótica, pois numa situação de transformação ele seria mais vulnerável. Kant chega a falar em leis permissivas (*Erlaubnisgesetze*) da razão, pelas quais se pode deixar que subsista uma constituição com injustiças até que a situação esteja madura para as mudanças, pois "qualquer constituição legal, apesar de concorde com o direito apenas em grau mínimo, é melhor do que nenhuma, destino último (a anarquia) a que conduziria uma reforma apressada" (*idem,* 373; 136). O político moral é aquele que admite certos princípios de prudência que podem estar de acordo com a moral; não sendo

explicitado porém até onde e quando vale o argumento da prudência.

A situação dos cidadãos diante de leis estatutárias e de uma constituição com injustiças flagrantes é difícil, pois não fica aberto para eles nenhum direito de resistência. No plano do direito positivo seria logicamente impossível, uma contradição, não sendo também possível no plano do direito natural uma vez que a soberania seria do próprio povo. Resta como única hipótese a fundamentação do direito de resistência a partir do conflito do direito estatutário com o natural.[153] Os textos de Kant a esse respeito entretanto não são claros. Em alguns poderia ser vista uma espécie de conflito no dualismo jurídico, por exemplo, quando afirma ser um imperativo categórico: "Obedecei à autoridade que tem poder sobre vós (em tudo aquilo que não contradiga a moralidade interior)" (*Rechtsl.*, VI, 371) e também "se os mandamentos estatutários, em relação aos quais os homens podem ser legisladores e juízes, se encontram em conflito com os deveres que a razão prescreve de uma maneira absoluta e cujo cumprimento e transgressão só podem ter Deus por juiz, a consideração dos primeiros deve ceder aos últimos" (*Rel.* VI, 154). Mas essas passagens não abrem perspectivas para o direito de resistência, sendo apenas uma espécie de reserva moral, pois a maior parte dos textos vai noutro sentido, afirmando que segundo "a idéia como princípio prático da razão: deve-se obedecer ao poder legislativo existente, qualquer que seja sua origem" (*Rechtsl.*, VI, 319); e, mais ainda, que é um dever do povo "suportar um abuso do poder supremo, mesmo dado como insuportável" (*idem*, 320), pois qualquer resistência seria ilegal e ameaçaria toda a constituição legal, ameaçaria o próprio estado civil. Ou seja, qualquer estatuto legal por mais injusto que seja é melhor que a anarquia, que resultaria do direito de resistência. Para Dulckeit (*op. cit.*, 56), permanece uma contradição não resolvida no pensamento kantiano, pois se em algumas passagens ele tiraria as conseqüências necessárias de seu sistema, mantendo o vínculo do direito positivo com o natural, em outros textos recusa essas conseqüências, afirmando apenas a obrigação da obediência. Dessa maneira não fica resolvida

153. Dulckeit, *op. cit.* 53 e ss.

a questão do fundamento jurídico das leis estatutárias que não têm o direito natural como pressuposto.

Concordando com a necessidade da mudança de uma constituição defeituosa do Estado, Kant ressalta entretanto que essa mudança "só pode ser realizada pelo próprio soberano por meio de uma *reforma*, e não pelo povo por meio da *revolução*" (*Rechtsl.*, VI, 322); e mesmo as reformas o governante deve executá-las com toda a cautela. Como o soberano pode se enganar e cometer ou deixar que se cometa alguma injustiça sem que queira cometê-la, "é preciso conceder ao cidadão, com a autorização própria do soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente sua opinião sobre o que nos decretos deste soberano lhe parece ser uma injustiça em relação à república", assim "a liberdade de escrita (...) é o único paládio do direito do povo" (*Theor. Prax.* VIII, 304). A liberdade de expressão, apesar de ser permitida e limitada pelo governante, mesmo assim desempenha um papel fundamental na medida em que a partir daí o soberano pode ter conhecimento das injustiças a corrigir. E, mais ainda, com a liberdade o público pode esclarecer a si mesmo, difundindo as luzes. A liberdade exigida é a do uso público da razão, e não do uso privado, este podendo ser limitado sem que se afete o processo do esclarecimento. Kant entende por "uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do mundo letrado. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo cargo público ou função a ele confiado" (*Aufklär.* VIII, 37; 104). O militar, o religioso, o funcionário devem obedecer em suas funções, mas enquanto sábios podem se dirigir ao público, o mundo dos leitores, e elaborar teorias sobre estratégia, teologia ou finanças e administração.[154] Dessa forma expande-se o conhecimento, e o próprio soberano pode buscar elementos para aumentar sua compreensão das coisas públicas e poder dirigir com clareza o processo das reformas, que constituem uma obrigação jurídica e são provocadas pelo antagonismo das disposições naturais do homem.

---

154. Ver a respeito da noção de publicidade em Kant: Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit.* #13 Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral (Kant). Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1971.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Kant

As obras de Kant são citadas segundo a edição da Academia (Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft. 23 vols.). As indicações entre parênteses obedecem à seguinte ordem: abreviatura da obra, algarismo romano indicando o volume e algarismo arábico a página.

Em alguns casos é também indicada a tradução em português:

Crítica da razão pura. Trad. Rohden, V. e Moosburger, U. B. São Paulo, Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores) (Abrev. R. M.).

Textos seletos. Trad. Vier, R. e Fernandes, F. S. Petrópolis, Vozes, 1974 (Abrev. Vier ou Souza).

Crítica da razão pura e outros textos filosóficos. Trad. Rohden, V.; Bernkopf, T. M.; Quintela, P.; Torres Filho, R. R. São Paulo, Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).

As passagens traduzidas por mim o foram a partir dos textos originais, quando possível confrontados com as traduções francesas mais recentes ou com a tradução inglesa de Nisbet, H.B. *Kant's Political Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Abreviaturas das obras de Kant

Neg. Gröss. 1763 — *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*

Beob. 1764 — *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*

K.r.V. 1781 — *Kritik der reinen Vernunft*

Prol. 1783 — *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*

Idee 1784 — *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*

Auf. 1784 — *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

Grundl. 1785 — *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

Muth. 1786 — *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*

K.p.V. 1788 — *Kritik der praktischen Vernunft*

K.U. 1790 — *Kritik der Urteilskraft*

Preischrift. 1793 — *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*

Theor. Prax. 1793 — *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*

Rel. 1793 — *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*

Z. ew. Fried. 1795 — *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*

Rechtsl. 1797 — *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*

Vor. z. Rechtsl. — *Vorarbeiten zu Die Rechtslehre*. Ak. XXIII

Tugendl. 1797 — *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*

Streit 1798 — *Der Streit der Fakultäten*

Vor. z. Streit. Fak. — *Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten*. Ak. XXIII

Anthr. 1798 — *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

Logik 1800 — *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*

Päd. 1803 — *Pädagogik*

Bem. — *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. (Ak. Vol. XX)

Rx. — *Erläuterungen* e *Reflexionen* (Citadas conforme a numeração da edição da Academia)

O.P. — *Opus Postumum* (Ak. Vols. XXI e XXII)

Obras de referência

Eisler, R. *Kant Lexikon*. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1972 (Repr. da ed. de 1930).

Hinske, N. & Weischedel, W. *Kant-Seitenkonkordanz*. Darmstadt, WBG, 1970.

Martin, g. (ed.) *Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften*. Vol. 20. *Personenindex*. Berlin, Walter de Gruyter, 1969.

Schmid, C.C.E. *Wörterbuch zum leichten Gebrauch der Kantischen Schriften*. Reprodução da 4ª edição de 1798, Darmstadt, WBG, 1980.

Verneaux, R. *Le vocabulaire de Kant*. Vol I. Doctrine et méthodes 1967; Vol. II Les pouvoirs de l'esprit 1973. Paris, Aubier Montaigne.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Org. Joachin Ritter. Verbete: *Gechichtsphilosophie*. Tomo 3. Darmstadt, W.B.G., 1974.

Obras sobre Kant

Batscha, Z. "Einleitung" a *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Org. Batscha, Z. Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

Beck, L.W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

____. "Les deux concepts kantiens du vouloir dans leur contexte politique" in *La philosophie politique de Kant*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

Bobbio, N. "Kant e le due libertà" in *Da Hobbes a Marx*. Napoli, Morano Editore, 1974. (Trad. franc. em *La philosophie politique de Kant*. Org. Weil. Paris, Presses Universitaires de France, 1962).

Borries, K. *Kant als Politiker*. Leipzig, Felix Meiner, 1928. Repr. Aalen, Scientia Verlag, 1973.

Brandt, R. *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974.

Burg, P. *Kant und die Französische Revolution*. Berlin, Duncker & Humblot, 1974.

Busch, W. *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1979.

Cattaneo, M.A. *Dignità Umana e Pena nella Filosofia di Kant*. Milano, Giuffrè, 1981.

Ciodi, P. "La filosofia kantiana della storia" in *Rivista di Filosofia* (58), 1967.

Darbellay, J. "Introduction historique et critique" in Kant — *Vers la paix perpétuelle*. Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

Delbos, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969 (1ª edição, 1905).

Deregibus, A. *Il problema morale in J.-J. Rousseau e la validità dell'interpretazione kantiana*. Torino, Giappichelli, 1957.

Dulckeit, G. *Naturrecht und positives Recht bei Kant.* Leipzig, 1932. Repr. Aalen, Scientia Verlag, 1973.

Edelman, B. "La transition dans la Doctrine du Droit de Kant" in *La Pensée.* Février 1973 nº 167.

Foucault, M. "Dossier Michel Foucault" in *Magazine Littéraire,* nº 207, maio de 1984.

Giannotti, J.A. "Kant e o espaço da história universal" in *Discurso 10.* Revista do Dept. de Filosofia da FFLCH da USP, 1979.

Goyard-Fabre, S. *Kant et le problème du droit.* Paris, Vrin, 1975.

Guéroult, M. "Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte" in *Études de philosophie allemande.* Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1977 (Originariamente em: *Revue Philosophique,* 1941).

Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (#13 Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral — Kant). Neuwied, Luchterhand, 1974.

Heinsoeth, H. *Transzendentale Dialektik.* Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1966.

Herrero, F.J. *Religião e História em Kant.* Trad. J.A. Ceschin. São Paulo, Loyola, 1991.

Kelly, G.A. *Idealism, Politics and History* (Terceira Parte: I Kant: the racionalization of the Chimera). Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Lebrun, G. *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la "Critique de la faculté de juger".* Paris, Armand Colin, 1970.

____. "Une Eschatologie pour la morale" in *Manuscrito.* Revista de Filosofia. Vol. II, nº 2, Abril de 1979.

Lehmann, G. "Kants Besitzlehre" in *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants.* Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969.

Lisser, K. *Der Begriff des Rechts bei Kant.* Kant — Studien Ergänzungsheft nº 58, 1922. Repr. Vaduz, Liechtenstein, Topos Verlag, 1978 (Trad. Alejandro Rossi — *El concepto del derecho en Kant.* Mexico, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Autonoma de México, 1959).

Luf, G. *Freiheit und Gleichheit.* Wien\New York, Springer Verlag, 1978.

Marcuse, H. *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade.* ("Estudos sobre a autoridade e a família II — Kant) Trad. Fausto Guimarães. Rio de janeiro, Zahar, 1972.

Menzer, P. "Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785" in *Kantstudien* (2), 1898 e (3), 1899.

Paton, H.J. *The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.

Philonenko, A. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793.* Paris, Vrin, 1968.

____. "L'idée de progrès chez Kant" in *Études Kantiennes.* Paris, Vrin, 1982.

Rohden, V. *Interesse da razão e liberdade.* São Paulo, Editora Ática, 1981.

Polin, R. "Les relations du peuple avec ceux qui le gouvernent d'après Kant" in *La philosophie politique de Kant.* Org. E. Weil. Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

Riley, P. "On Kant as the most adequate of the social contract theorist" in *Political Theory* (I), 1973.

Ritter, C. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen.* Frankfurt, V. Klostermann, 1971.

Röhrich, W. & Wollseiffen, S. *Sozialvertrag und bürgerliche Emanzipation. Von Hobbes bis Hegel* (Cap. IV — Kant) Darmstadt, W.B.G., 1972.

Rousset, B. *La doctrine kantienne de l'objectivité. Autonomie comme devoir et devenir.* Paris, Vrin, 1967.

Saage, R. *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant.* Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1973.

Solari, G. *Studi Storici di Filosofia del Diritto* (Cap. VII Scienza e metafisica del diritto in Kant). Torino, G. Giappichelli, 1949.

Villey, M. "Kant dans l'histoire du Droit" in *La philosophie politique de Kant.* Org. E. Weil. Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

Vlachos, G. *La pensée politique de Kant.* Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

Vorländer, K. *Kants Leben.* Hamburg, Felix Meiner, 1974.

Weil, E. "Kant et le problème de la politique" in *La philosophie politique de Kant*. Org. E. Weil. Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

____. *Problèmes kantiens*. Paris, Vrin, 1982.

Weyand, K. *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln, Kölner Universitäts Verlag, 1963.

Outras obras citadas

Adorno, T.W. "Fortschritt" in *Stichworte*, Gesammelte Schriften, vol 10.2. Frankfurt, Suhrkamp, 1977.

Althusser, L. *Montesquieu, la politique et l'histoire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

Arantes, P.E. *Hegel — A Ordem do Tempo*. São Paulo, Polis, 1981.

____. "Idéia e ideologia. A propósito da crítica filosófica nos anos 1840. Alguns esquemas" in *Discurso* (6) Revista do Depto. de Filosofia da FFLCH da USP, 1975.

____. "O partido da inteligência. Nota sobre a ideologia alemã" in *Almanaque* (9), São Paulo, Brasiliense, 1979.

____. "Nota sobre a crítica da filosofia da história" in *Almanaque* (3). São Paulo, Brasiliense, 1977.

____. "Paradoxo do intelectual. Dialética e experiência intelectual em Hegel" in *Manuscrito*, vol. 4, nº 1. São Paulo, 1980.

Berry, C. "From Hume to Hegel: the case of the social contract" in *Journal of the History of Ideas*. Vol XXXVIII, 1977.

Brunschwig, H. *Société et romantisme en Prusse au XVIIIè siècle*. Paris, Flammarion, 1973.

Bury, J. *The idea of progress*. New York, Dover Publications.

Châtelet, F. *La Naissance de l'histoire*. Paris, Éditions de Minuit, 1962.

Derathé, R. *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, Vrin, 1974.

d'Entrèves, A.P. *Natural law. An introduction to legal philosophy*. London, Hutchinson, 1979.

Fortes, L.R.S. "O poder desmistificado" in *Almanaque* nº 9. São Paulo, Brasiliense, 1979.

Franz, G. (org.) *Staatsverfassungen. Eine Sammlung wichtiger Verfassungen der Vergangenheit und Gegenwart in Urtext und Übersetzung*. Darmstadt, W.B.G., 1975.

Gierke, O. von *The development of political theory*. Trad. Bernard Freyd. New York, W.W. Norton & Co. (1ª edição alemã, 1880).

Goldschmidt, V. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris, Vrin, 1974.

Goulemot, J.-M. *Discours, histoire et révolutions* (Répresentations de l'histoire et discours sur les révolutions de l'âge classique aux lumières). Paris, 10/18, 1975.

Grocio, H. *Del derecho de la guerra y de la paz*. Trad. de J.T. Ripoli, Madrid, Editorial Reus, 1925.

Herder *Ideen zur Philosophie der geschichte der Menschheit*. Edição bilíngüe. Escolha dos textos, introdução e tradução por Max Rouché. Paris, Aubier, 1962.

Hume *A treatise of human nature*. Ed. Mossner, Pelican, 1969.

_____. *An enquiry concerning the principles of morals*. Ed. Selby-Bigge. Oxford, at the Clarendon Press, 1957.

Lebrun, G. *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*. Paris, Gallimard, 1972.

Locke *The second treatise of government. An essay concerning the true original, extent and end of civil government*. Cambridge, Cambridge University Press, 1970; trad. de E. Jacy Monteiro, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1973.

Löwith, K. *El sentido de la historia*. Trad. J.F. Bujan, Madrid, Aguilar, 1958.

Lukács, G. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Neuwied, Luchterhand, 1971.

Marx, K., Engels, F. *Die deutsche ideologie*. Marx Engels Werke III. Berlin, Dietz Verlag, 1969.

Montesquieu *De l'esprit des lois*. Pléiade. Paris, Gallimard, 1969. (*Do espírito das Leis*. Trad. Cardoso, F. H. e Rodrigues, L. M. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962).

Nascimento, M.M. *"O contrato social" ou as ilusões do poder*. Dissertação mimeografada, 1978.

Pomeau, R. "Introduction" in Voltaire — *Essai sur les Moeurs*. Paris, Garnier, 1963.

Rousseau, J.-J. *Du contrat social*. Oeuvres Complètes — Pléiade. Paris, Gallimard, 1964. (*Do contrato social*. Trad. L.S. Machado. São Paulo, Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores.)

____. *Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, Discours sur l'économie politique*. Pléiade, Paris, Gallimard, 1964.

____. *Émile*. Pléiade, Gallimard, 1969.

Solari. G. *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*. Torino, Giappichelli, 1962.

Voltaire *Essai sur les Moeurs*. Paris, Garnier, 1963.

____. *Lettres Philosophiques* in *Mélanges*. Pléiade. Paris, Gallimard, 1961.